

ד"ר אבי וינרוט

# פמיניזם ויהדות

ידיעות אחרונות • ספרי חמד



Dr. Avi weinroth  
**Feminism and Judaism**

All Rights Reserved Dr. Avi weinroth © 2001  
Miskal – Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books  
P.O.B. 37744, Tel-Aviv, 61376 Israel.

כל הזכויות שמורות למחבר © 2001  
משכל – הוצאה לאור מיסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד  
ת"ד 37744, תל-אביב 61376  
E-mail: Books@Yedioth.co.il

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט  
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר – כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש  
מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור  
בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

**עורך אחראי: דב איכנולד**

עיצוב העטיפה: אילן וינר  
על העטיפה: "אשת חיל", מתוך תנ"ך ורוצלב, גרמניה, המאה ה-14  
עריכה לשונית: גדי בלום ואורלי דורון  
לוחות: ישראלית בע"מ  
הדפסת עטיפה: וליגורף בע"מ  
הפקה: טפר בע"מ

דאנאקוד 362-2093  
מסת"ב ISBN 965-511-023-0  
נדפס בישראל 2001 Printed in Israel



ספר זה מוקדש לאמא ולשושי,  
שאלמלא הן מי אני?

אוצר החכמה

אוצר החכמה

"גדולה הבטחה שהבטיחן הקדוש ברוך  
הוא לנשים יותר מן האנשים"  
(ברכות יז, ע"א)



## הערות לסדר

- ◆ בציטוטים שהובאו בספר זה נוספו הדגשות שאינן נמצאות במקור. מקום שבו צוטטו דברים ובתוך הציטוט מופיעות מילות קישור והבהרה, מופיעים הדברים בתוך סוגריים רגילים באותיות בלתי מודגשות.
- ◆ לעיתים הוספו הערות הבהרה ותרגום במסגרת הציטוטים והן מובאות בסוגריים מרובעים.





# תוכן עניינים

9	מבוא
21	פרק א. נקודת המוצא
31	פרק ב. החזון, שברו ותיקונו
43	פרק ג. חוכמתן, בינתן ודעתן של נשים
58	פרק ד. נשים וחובת לימוד תורה
71	פרק ה. המהפכה התורנית
89	פרק ו. נשים וההליך השיפוטי
104	פרק ז. נשים ותפקידים ציבוריים
118	פרק ח. מצוות עשה שהזמן גרמן וברכת "שלא עשאני אישה"
127	פרק ט. טהרת המשפחה
138	פרק י. איסור אלימות פיזית, מילולית ומינית כלפי האישה
154	פרק יא. יחסי ממון בין בני הזוג
168	פרק יב. דמות האישה במיסטיקה היהודית ובחסידות
177	ראשי תיבות
179	ביבליוגרפיה



# מבוא

"הנשים אשר נדב לבן אותן לקרב אל המלאכה - מלאכת ה' מצד בחירתן בטוב, הן הנה תעלנה בהר ה' תשכונה במקום קודשן כי נשי מופת הנה, ועל חכמי דורן לאדרן ולהדרן לחזק ידיהן, עשי והצליחי ומן השמיים יסייעוך".  
(ר' שמואל הרקוולטי, שו"ת מעיין גנים, ונציה שי"ג)

הורתו ולידתו של חיבור זה בשאלתו של שומע, בפתח הרצאה בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת תל אביב, שהתייחסה לנושא "מעמד האישה במשפט העברי". מייד עם הצגת הנושא שאל הוא ברצינות: "יש בכלל דבר כזה, מעמד האישה ביהדות?" באותו רגע גמלה החלטה בלבי, להקדיש מעיתותי לנושא.<sup>1</sup>

פניתי למלאכה ומצאתיה קשה. הנושא של פמיניזם ויהדות כולל בחובו נושאים מגוונים והמקורות רבים הם, אבל מתעורר קושי חמור לנווט בים המקורות ולמצוא קו אחיד וברור.

נדהמתי לגלות כמעט בכל הקשר מקורות סותרים לכאורה, כאשר לכל השקפה וגם להפך הגמור הימנה יש הד במקורות. הדברים דמו במידה רבה לסיפור הידוע על הדיין, אשר שמע צד אחד וקבע "אתה צודק". לאחר מכן שמע את הצד האחר ופסק לו "גם אתה צודק". מששאלה אותו אשתו אח"כ כיצד ייתכן כי שני הצדדים יהיו צודקים? השיב לה "גם את צודקת".

בנושא זה, כבנושאים טעונים אחרים, יש למעיינים רבים דעה מוקדמת, לעיתים אף דעה סופית, והם מפרשים את המקורות בהתאם להשקפתם. המקורות דומים בעיניהם לבריכת מים צלולים, אשר משתקפת בהם כבואתם שלהם.<sup>2</sup> אלא שבמקרה שלפנינו

<sup>1</sup> תודתי מסורה מקרב לב למר רותם רביבי, אשר בתום ימי עבודה מפורכים, עשה עימי לילות כימים והיה לי לשותף נאמן במלאכת איסוף החומר, עיבודו והעלאתו עלי ספר. שלי ושלכם - שלו הוא.

<sup>2</sup> הרמב"ם בפירושו המשניות למסכת כלים, ל' ב' מבהיר את מאמר חז"ל כי "כל הנביאים הסתכלו באספקלריה שאינה מאירה ומשה רבנו הסתכל באספקלריה המאירה" - כי משה עיין במראות האלוקות דרך "זכוכית שקופה" בלא שזמראה ייעכר מכה נטיות אנוכיות שלו, שכן היה העניו באדם. לעומת זאת שאר הנביאים לא



נמצא, כי כל דעה כזו היא במידה מסוימת גם צודקת, שהרי יש מקורות התומכים בה. צריך רק לזכור, שיש גם מקורות התומכים בגישה הגורסת את ההפך הגמור. מסתבר כי בסוגיה זו, של פמיניזם ויהדות, כמו בסוגיות טעונות אחרות של פוליטיקה או של דת, ככל שנחשפים לפחות מידע, כך ניתן לגבש דעה נחרצת יותר. אבל, "יוסיף דעת – יוסיף מכאוב" (קהלת א, יח). העיון במכלול של מקורות מלמד עד כמה הנושא מורכב ולא חד משמעי, ועד כמה קשה לפלס בו נתיב להשקפה כוללת. בחרתי להביא בפתח דבר שורה של מקורות, אשר תמחיש עד כמה לא ניתן בעניין זה להקדים נעשה לנשמע. תכליתו של מבוא זה להציג בפני המעיינים את מורכבותו של הנושא, למען לא ייגשו לעיין בו בנחרצות, עם דעות מוקדמות ומוחלטות כלשהן. המקורות שיובאו להלן, במבוא, לא יעסקו בשאלות הממשיות בדבר: זכות נשים לבחור ולהיבחר, לימוד תורה על ידי נשים, ברכת "שלא עשני אישה" וברכת "שעשני כרצוננו", פסול נשים לעדות, פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, ירושת הבת וכיו"ב סוגיות מורכבות, שבכולן נעסוק באופן מפורט בפרקים הבאים. המקורות שנביא בפתח דבר יתייחסו לשאלת היסוד בדבר הגישה של חז"ל לאישה, לייעודיה ולתכונותיה. רצף המקורות שיובאו להלן נועד להראות, כי בלא עיון כולל, קשה לגבש דעה בסוגיה זו של פמיניזם ויהדות, שכן אפילו בעניינים הטריטוריאליים ביותר, נתקל המעיין בתמרורים המורים כל אחד, לכאורה, לכיוון אחד.

נפתח בפסוק הידוע בספר תהילים (מה, יד) "כל כבודה בת מלך פנימה, ממשבצות זהב לברשה". מכאן למדים לכאורה, כי על האישה להיות מופנמת ותחומה בגרדי ביתה. לעומת זאת, בספר משלי (לא, יד–טז) מתוארת אשת החיל האידיאלית בתיאור הבא: "היתה כאוניית סוחר, ממרחק תביא לחמה, ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה וחק לנערותיה, זממה שדה ותקחהו, מפרי כפיה נטעה כרם". האישה האידיאלית יוצאת אפוא מביתה, זוממת שדה, נוטעת כרם ומביאה ממרחק לחמה.

כיצד מתיישבים הדברים עם העיקרון לפיו "כל כבודה בת מלך פנימה"?

הגיעו למדרגת סילוק האנוכיות של משה, ועל כן ראו את הקב"ה דרך מראה – שבה רואה אדם גם את עצמו. נקודת המוצא הסובייקטיבית משליכה על אופן תפיסת המציאות האובייקטיבית וזוהי ההבחנה בין "מראה אלוקים" – שהוא מראה טהור, לבין ראיית האלוקים במראה, שבה רואה אדם גם מהרהורי לבו.



נמשיך בסקירה זו ונמצא בתלמוד הבבלי כי במערכא [בארץ ישראל שממערב לבבל] נהוג היה לשאול חתן לאחר נישואיו "מצא" או "מוצא".<sup>3</sup>

הדברים התייחסו לסתירה הקיימת בין שני הכתובים הבאים:

בספר קהלת (ז, כו) נאמר: "ומוצא אני מר ממות את האישה, אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה, טוב לפני האלוקים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה".  
האישה מתוארת אפוא בפסוק זה כמשהו דמוני, מר ממות, אשר עובד ה' ירחק הימנו.

לעומת זאת, בספר משלי (יח, כב) נאמר "מצא אשה – מצא טוב, ויפק רצון מה".  
לפנינו אפוא שתי הגדרות כוללניות, הסותרות זו את זו בתכלית. אכן, ייתכן כי כתובים אלו מתייחסים לשוני האינדיבידואלי הקיים בין נשים שונות. לכך מכוונת לכאורה הגמרא, בעת שהיא מציינת כי החתן נשאל לאחר חתונתו, האם אשתו היא כזו המוגדרת בפסוק "מצא" או כזו המוגדרת בפסוק "מוצא". אבל השאלה שנשאל החתן אינה מיישבת את הקונפליקט הקיים לכאורה בין הפסוקים, שכן הכתוב יוצר הכללה. הכתוב אינו מתייחס רק למקרה אינדיבידואלי, ולכאורה לפנינו הגדרות, שהן קוטביות ומנוגדות בתכלית זו לזו. הכיצד?<sup>4</sup>

זאת ועוד, במדרש מצינו "שלושה דברים אין אדם רוצה שיצא לו – עשב בקמת, חומץ ביין ונקבה בבניו – ושלשתם לצורך העולם נבראו".<sup>5</sup> הדברים חדים ביותר במסכת סנהדרין:

"בת לאביה מטמונת שוא, מפחדה לא ישן בלילה. בקטנותה – שמא תתפתה, בנערותה – שמא תזנה, בגרה – שמא לא תנשא, נישאת – שמא לא יהיו לה

<sup>3</sup> ברכות ח, ע"א, ור' ילקוט שמעוני, משלי סימן תתקנ"ח.

<sup>4</sup> לעניין זה ר' דבריו המרהיבים של פרופ' ישעיהו ליבוביץ', בספרו חמשה ספרי אמונה (הוצאת כתר, 1995) בעמ' 52: קהלת מתייחס לנשים באומרו "ראה חיים עם אישה אשר אהבת" (קהלת ט, ט), אך גם "ומוצא אני מר ממות את האישה..." (שם, ז, כו). כדאי להזכיר שלפני כמאתיים שנה כתב הפילוסוף היהודי משה מנדלסון פרוש לספר קהלת, ברוח ההומניזם האופטימיסטי של המאה השמונה עשרה. מנדלסון מתייחס לדבריו של קהלת ואומר ששלמה מצא מר ממות את האישה כי היו לו שבע מאות נשים ושלוש מאות פילגשים. אילו הייתה לו אישה אחת, אשר אותה היה אוהב מאוד – לא היה אומר זאת. פרופ' ליבוביץ' מציין בהקשר זה במאמר מוסגר "ידוע לנו עומק היחסים שבין משה מנדלסון ובין פרומה אשתו ועל האהבה ביניהם ממכתבים שנתרו בידגו". עם זאת, פרופ' ליבוביץ' אינו מקבל הסבר זה ומציין: "פירושו של מנדלסון הוא פירוש יפה, אך קהלת אינו מוצא מר ממות שבע מאות נשים, אלא את האישה, אותה אישה עצמה שעליה הוא אומר: "וראה חיים עם אישה אשר אהבת". הסברו של פרופ' ליבוביץ' הוא על כן בפשטות כי: "קהלת בוחן את כל תענוגות הגוף, ואהבת אישה בכלל זה, ומוצא שהכל הבל". כלומר, השלילה שבדברים אלו, כמוה כשאף דברי קהלת הקובע כי הבל הם כל פעולותיו הגשמיות של האדם.  
<sup>5</sup> מדרש תנחומא. פרשת חיי שרה סימן ג', דיבור המתחיל "ואברהם זקן".





בנים... אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות, אשרי מי שבניו זכרים, אוי למי שבניו [הכוונה לילדיו] נקבות".<sup>6</sup>

משמע, כי מי שנולדה לו בת קיבל דבר לא אידיאלי. הדברים אף נהיו לכאורה לחלק מן התפילה, כאשר עם פתיחת ארון הקודש לפני קריאת התורה, נאמר במסגרת תפילת "ברוך שמייה" – "ותהב לי [ותתן לי] בנין דכרין [בנים זכרים] דעבדין רעותך [שעושים את רצון ה']".

במסכת נידה משמע, כי אף האם שמחה יותר בפרי בטנה כאשר נולד לה בן, ובלשון הגמרא:

"כיוון שבא זכר בעולם, בא שלום בעולם".<sup>7</sup>

שלום בין מי למי? הדבר מובהר לכאורה בהמשך הדברים בעת שמובא "מפני מה אמרה תורה, זכר [אמו נטהרת מטומאת הלידה] לשבעה [ימים] ונקבה לארבעה עשר? זכר שהכל שמחים בו, מתחרטת [היולדת מהחלטתה בעת צער הלידה שלא לרצות עוד ביחסי אישות] לאחר שבעה [ימים], נקבה שהכל עצבים בה, מתחרטת [היולדת] לארבעה עשר".

מכאן משמע כי רק עם לידת זכר משלימים בני הזוג זה עם זה, בבחינת "בא שלום בעולם".

לעומת זאת, מוצאים אנו בתלמוד במסכת בבא בתרא: "אמר רב חסדא, בת תחילה סימן יפה לבנים".<sup>8</sup>

שמא תאמר כי ההתייחסות היא אינסטרומנטלית ללידת בת כסימן יפה ללידת בנים לאחר מכן, ממשיכה הגמרא ומביאה את דברי רב חסדא המציין: "ולדידי [מבחינתי] בנתן [בנות] עדיפן לי [עדיפות לי] מבני [יותר מאשר בנים]". הרי לנו אפוא התייחסות חיובית ושונה לגמרי ללידתה של בת, לא כמשהו נסבל, בדיעבד, אלא כאירוע בעל עדיפות ראשונה במעלה.

<sup>6</sup> סנהדרין ק, ע"ב.

<sup>7</sup> נידה לא, ע"ב. השבת הראשונה לאחר לידתו של בן זכר מכונה על כן "שלום זכר".

<sup>8</sup> בבא בתרא קמ"א, ע"א, אם כי ר' דעתו של רש"י שם "ולא נתיישב לי עם דעתו של רב חסדא". כמו כן ר' תוספות שם המבאר כי רב חסדא העדיף בנות "לפי שהיו חתניו גדולי הדור".



ביטוי נוסף למחלוקת זו מצוי באותה סוגיה ביחס לפירוש הפסוק "ואברהם זקן, בא בימים וה' ברך את אברהם בכל".<sup>9</sup> מהי אותה ברכה כוללת, "בכל", שאברהם נתברך בה על ידי ה'?

רבי מאיר אומר, שלא היה לו בת [המילה 'בכל' שווה בגימטריה למילה 'בן']. רבי יהודה אומר, שהיתה לו בת ו"בכל" שמה. מדעה זו משתמעת חיבה יתרה להולדתה של בת, שהרי זוהי משמעות הברכה, שבה נתברך אברהם על ידי הקב"ה. לעומת זאת, דעתו של רבי מאיר טעונה הסבר. האם זוהי ברכה לאדם שאין לו בת? האם גרועה היא לידתה של בת, עד כדי כך שהברכה הכוללת שהתברך בה אברהם אבינו הייתה, שלא נולדה לו בת? מכל מקום, שתי דעות קוטביות אלו ניצבות זו ליד זו, וכולט הדבר כי המסרים החיצוניים משקפים תוכן פנימי המחייב פענוח.

נמשך בהבאת דוגמאות מתחומים אחרים. מחד גיסא, מוצאים אנו את מאמרו של ר' אליעזר בן הורקנוס "כל המלמד את בתו תורה כאילו לומדה תפלות".<sup>10</sup> מאידך גיסא אנו מוצאים, שם, את דעת בן עזאי "חייב אדם ללמד את בתו תורה". כמו כן, במסכת ברכות<sup>11</sup> מצינו: "גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנאמר נשים שאננות קמנה, שמענה קולי, בנות בוטחות האזנה אִמְרתי".<sup>12</sup>

בדומה לכך מוצאים אנו, מחד גיסא, במסכת יומא<sup>13</sup> את דעתו של ר' אליעזר כי "אין חכמה לאישה אלא בפלך [כלי טווייה] שנאמר וכל אישה חכמת לב בידיה טווי".<sup>14</sup> וידועה היא האמירה, כי "נשים דעתן קלה עליהן"<sup>15</sup> ומאידך גיסא נאמר "ניבן ה' אלוקים את הצלע",<sup>16</sup> דורשים חז"ל: "ויבן", לא רק מלשון בניין, אלא גם מלשון בינה – "מלמד שנתן הקב"ה בינה יתרה באישה יותר מבאיש".<sup>17</sup> מהי אם כן האישה בעיני חז"ל?

הסתירה מתעצמת בעת שמעינים בקווי ההתנהגות שמתווים חז"ל בשאלת

<sup>9</sup> בראשית כד, א.

<sup>10</sup> סוטה כ, ע"א.

<sup>11</sup> ברכות יז, ע"א.

<sup>12</sup> ישעיהו לב, ט.

<sup>13</sup> יומא סו, ע"ב.

<sup>14</sup> שמות לה, כה.

<sup>15</sup> שבת לג, ע"ב, וכן רש"י בקידושין פ, ע"ב דיבור המתחיל "עם ב' נשים".

<sup>16</sup> בראשית ב, כב.

<sup>17</sup> נידה מה, ע"ב.



ההיוועצות של אדם באשתו. מחד גיסא, מצינו<sup>18</sup> "אמר רב: כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנם, שנאמר: "רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה', אשר הספה אותו איזבל אשתו".<sup>19</sup> הגמרא שם מקשה מיד, כיצד מתיישבים דברים אלו עם מאמר הבריות "אישתך גוצה גחן ולחש לה",<sup>20</sup> אמירה שממנה עולה כי אל לו לאדם להתנשא על אשתו ועליו להיוועץ בה?

על כך משיבה הגמרא כי יש להיוועץ באישה בעניינים גשמיים, אך בעניינים שמימיים ורוחניים – אין ללכת אחר עצתה.

מאידך גיסא מצינו, כי כאשר הציעו את נשיאות הישיבה לרבי אלעזר בן עזריה, הוא הגיב "אלך ואמלך באנשי ביתי".<sup>21</sup> לאחר מכן מתארת הגמרא דו־שיח מרתק בינו לבין אשתו, שעמה נמלך בעניין זה. לפנינו אפוא דוגמה לפיה גדולי ישראל מתייעצים בנושאים הנוגעים לכהונה במשרה תורנית.

כמו כן מצינו:<sup>22</sup> "אמר רב נחמן, מנוח עם הארץ היה דכתיב 'וילך מנוח אחרי אשתו'".<sup>23</sup> מקשה הגמרא, הן גם לגבי אלקנה ואלישע מצינו כי הלכו אחרי נשים? מתרצת הגמרא כי אלקנה ואלישע לא הלכו אחרי אישה במובן הפיזי, אלא "אחרי דבריה ואחרי עצתה".

נוסף על כך, ידועה היא הסוגיה במסכת כתובות<sup>24</sup> שבה מתוארת מסירות הנפש של רבי עקיבא ואשתו רחל. רבי עקיבא נעדר מביתו שתיים עשרה שנה כדי ללמוד תורה בבית מדרשו של רב. לאחר פרק זמן זה שב ר' עקיבא לביתו, אך בטרם נכנס בפועל לבית, שמע מעבר לכותל את אשתו, רחל, משוחחת עם שכן. הלה שאל אותה, עד מתי תהא מוכנה לסבול מצב זה של "אלמנות" בחיי בעלה? תשובתה הייתה: אילו בעלי שומע לי, היה יושב שתיים עשרה שנים נוספות ולומד תורה. הגמרא מציינת, כי לנוכח אמירתה זו של רחל, שב רבי עקיבא על עקביו וחזר ללמוד תורה שתיים עשרה שנים נוספות. משמע, כי הדברים תלויים ברשות האישה ובעצתה, ואף עניינים שברוח בכלל זה.

<sup>18</sup> בבא מציעא נט, ע"א.

<sup>19</sup> מלכים א כא, כה.

<sup>20</sup> שם, שם.

<sup>21</sup> ברכות כז, ע"ב.

<sup>22</sup> ברכות סא, ע"א.

<sup>23</sup> שופטים יג, יא.

<sup>24</sup> כתובות סג, ע"א.



עוד מצינו את המקורות הבאים שיש ביניהם סתירה לכאורה:

מצד אחד אנו מוצאים בתלמוד במסכת עבודה זרה "רבי שמעון בן אלעזר אומר: מעשה באשה אחת שנשאת לחבר [תלמיד חכם], והייתה קושרת לו תפילין על ידו. נשאת למוכס והייתה קושרת לו קשרי מוכס על ידו".<sup>25</sup> משמע, כי האישה נגרת אחר בעלה, ואינה מעצבת את דמות הבית בדמותה היא. מצד אחר מצינו "מעשה בחסיד אחד שהיה נשוי לחסידה אחת ולא העמידו בנים. אמרו, אין אנו מועילים לקב"ה כלום. הלך וגרשה. הלך זה ונשא רשעה אחת ועשתה אותו רשע. והלכה זו ונשאת לרשע אחד ועשתה אותו צדיק. הוי שהכל מן האישה".<sup>26</sup> מכאן כי האישה היא עיקרו של בית ועל פיה יישק דבר.

ועוד מצינו שאלה בתנא דבי אליהו, מדוע ניתנה הנבואה לדבורה שעה שבאותם הימים עדיין חי פנחס בן אלעזר הכהן? והתשובה הניתנת לכך היא:<sup>27</sup>

"מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ – בין ישראל בין גוי, בין איש בין אישה הכל לפי המעשה שהוא עושה – כך רוח הקודש שורה עליו.

כך אמרו, בעלה של דבורה עם הארץ היה, אמרה לו אשתו בא ואעשה לך פתילות והולך אותם לבית המדרש שבשילה, אולי אם יהיה חלקך בין אנשים כשרים תזכה לעולם הבא. והיא הייתה עושה פתילות עבות כדי שיהיה אורן מרובה... ומי גרם ללפידות שהיה חלקו בבני אדם כשרים זכה לעולם הבא הווי אומר דבורה אשתו... ועל כיוצא בה הוא אומר 'חכמות נשים בנתה ביתה'".<sup>28</sup>

מסוגיה זו עולה, אפוא, כי האישה היא המעצבת את דמות הבית בדמותה היא וזאת בניגוד לעולה לכאורה מן הסוגיה במסכת עבודה זרה.

אבל הדברים חורגים אף הרבה מעבר לכך. מצויים לפנינו מקורות שבהם האישה מתוארת בתיאורים קשים, כגון:

• "אישה מגלה את הקדרה לידע מה חברתה מבשלת".<sup>29</sup>

<sup>25</sup> עבודה זרה לט, ע"א.

<sup>26</sup> ילקוט שמעוני פרשת בראשית, רמז כ"ג.

<sup>27</sup> תנא דבי אליהו, סדר אליהו רבא פרק ט' (פרשת מקץ).

<sup>28</sup> משלי יד, א.

<sup>29</sup> תוספתא טהרות ח, טז, דעת ר' עקיבא.





- "האיש עינו יפה [כלומר, הוא נדיב מטבעו] והאשה עינה רעה".<sup>30</sup>
- "האשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש".<sup>31</sup>
- "עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים, ואחד כל העולם כולו".<sup>32</sup>
- "רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות".<sup>33</sup>
- "רבנן אמרי, ד' מידות נאמרו בנשים, גרגרניות, צייתניות, עצלניות, קנאתניות:<sup>34</sup>  
גרגרניות – מחוה, שנאמר (לגבי עץ הדעת) "ותקח מפריו ותאכל" (בראשית ג, ו).  
צייתניות – "ושרה שמעת פתח האהל" (בראשית יח, י).  
עצלניות – "מהרי שלש סאים קמח סולת" (שם, פסוק ו).  
קנאתניות – דכתיב "ותקנא רחל באחותה" (בראשית ל, א).  
רבי יהודה בר נחמיה אמר, אף איסטטניות [כלומר, אוהבות ריב ומשפט],  
ודברניות.  
איסטטניות – "ותאמר שרה אל אברם חמסי עליך" (בראשית טז, ה).  
ודברניות – "ותדבר מרים ואהרן במשה" (במדבר יב, א).  
רבי לוי אמר אף גנביות – שנאמר "ותגנוב רחל את התרפים" (בראשית לא, יט).  
יוצאניות – "ותצא דינה" (בראשית לד, א).

דברים אלו מעוררים קושי: מדוע נאמרו הכללות שכאלו כלפי נשים, וכי אצל גברים לא מצינו מעשים דומים שעשו יחידים שונים? ובכלל, האם ניתן ללמוד מן הפרט על הכלל ולעשות הכללה שכזו ביחס לציבור כה רחב וכה מגוון?

קשה להניח כי יחסם של חז"ל לנשים נבע מזלזול באישה או מרצון לפגוע בה, שהרי לעומת המקורות דלעיל שבהם תיאורי האישה קשים, מוצאים אנו את התיאורים האוהדים הבאים:

- "אין דרך האישה להיות יושבת בטילה".<sup>35</sup>
- "נשים רחמניות הן".<sup>36</sup>

<sup>30</sup> ילקוט שמעוני פרשת שלח, רמז תשמ"ח.

<sup>31</sup> בבא מציעא פז, ע"א.

<sup>32</sup> קידושין מט, ע"ב.

<sup>33</sup> סוטה כ, ע"א.

<sup>34</sup> בראשית רבה מ"ה דיבור המתחיל "ותאמר שרי".

<sup>35</sup> ירושלמי, כתובות פרק ה', ל, ע"א.

<sup>36</sup> מגילה יד. ע"ב.



- "האישה מכרת באורחים יותר מן האיש".<sup>37</sup>
- "דרכן של בנות ישראל, לא קולניות ולא רגל רמה ולא פרוצות בשחוק".<sup>38</sup>
- "אישה צנועה בביתה מכפרת על ביתה כמו המזבח".<sup>39</sup>
- "למה (פנה משה בהצעת התורה) לנשים תחילה? שהן מזדרזות במצוות".<sup>40</sup>
- "מפני מה האיש נוח להתפתות ואין האשה נוחה להתפתות? אמר להם [ר' יהושע] אדם נברא מאדמה, וכיוון שאתה נותן עליה טיפה של מים מיד היא נשרית. חוזה לעומת זאת, נבראת מעצם, ואפילו אתה שורה אותו כמה ימים במים אינו נשרה".<sup>41</sup>
- "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה".<sup>42</sup>
- "לא איש בלא אשה ולא אשה בלא איש ולא שניהם בלא שכינה".<sup>43</sup>
- "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"<sup>44</sup> [לפני נשים וגברים כאחד] - השווה הכתוב "אישה לאיש לכל דינים שבתורה".<sup>45</sup>
- במסכת תענית<sup>46</sup> מצינו כי תפילתה של אשתו של אבא חלקיה (נכדו של חוני המעגל), נענתה, לפני שהקב"ה נענה לתפילת בעלה, וכאזת לכך הקדימו ענני הגשם לעלות מן הפינה שבה עמדה היא והתפללה.<sup>47</sup>
- ר' נתן אומר, יפה כוח נשים מכוח אנשים. אנשים אומרים (כמדבר יד, ד) "נתנה ראש וגשובה מצרימה", ונשים אומרות (כמדבר כז, ד) "תנה לנו אתוזה בתוך אחי אבינו".<sup>48</sup>
- את חטא העגל, שהוא מהחמורים שבחטאי עם ישראל, עברו, על פי חז"ל, רק הגברים ולא הנשים. ביחס אליו נאמר (שמות לב, ב) "ויאמר אליהם אהרן,

<sup>37</sup> ברכות י, ע"ב.

<sup>38</sup> כמדבר רבה ט', דיבור המתחיל "ועבר עליו".

<sup>39</sup> מדרש תנחומא פרשת וישלח סימן ו', דיבור המתחיל "ותצא דינה".

<sup>40</sup> שמות רבה כח, דיבור המתחיל "ויקרא אליו". ההתייחסות היא לפסוק שנאמר במתן תורה "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות יט, יג) ודורשים חז"ל: "כה תאמר לבית יעקב - אלו הנשים..." "ותגיד לבני ישראל" אלו האנשים..." הנשים הוקדמו אפוא על ידי משה במתן תורה.

<sup>41</sup> בראשית רבה יז, דיבור המתחיל "שאלו את".

<sup>42</sup> יבמות סב, ע"ב.

<sup>43</sup> בראשית רבה כב, דיבור המתחיל "והאדם ידע".

<sup>44</sup> שמות כא, א.

<sup>45</sup> קידושין לה, ע"א.

<sup>46</sup> תענית כג, ע"ב.

<sup>47</sup> באותה סוגיה גם נלמד פרק בהתנהגות, בעת שמצוין כי אבא חלקיה ביקש מאשתו כי תכנס ראשונה אל הבית, רק לאחריה נכנס הוא ולבסוף נכנסו חכמי ישראל.

<sup>48</sup> ספרי, כמדבר קל"ג.



פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם, בניכם ובנותיכם". אולם, הנשים לא נשמעו לבקשה זו, ועל כך אומרים חז"ל "הלכו אצל הנשים, עמדו [הנשים] עליהם ואמרו חס ושלום שנכפור בקב"ה שעשה לנו כל הנסים והגבורות האלו ונעשה עבודה זרה. כיוון שלא שמעו לעם, מה כתיב שם "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם" (שמות לב, ג), "אשר באוזני נשיהם" לא נאמר, אלא "אשר באוזניהם".<sup>49</sup> משמע, כי הנשים העריכו את הנס של יציאת מצרים יותר מן הגברים ולא חטאו בחטא העגל. בחטא זה חטאו אפוא רק הגברים, ודבר זה מהווה מקור לדברי חז"ל כי גדולה מעלתן של הנשים יותר משל הגברים.<sup>50</sup>

- וכמובן, מזמור "אשת חיל" בספר משלי (פרק לא), שכולו שיר הלל לאישה.

חז"ל גם קבעו חובה ברורה ונחרצת על הגבר לכבד את האישה ולהוקירה. כך למשל מצינו:

- "תנו רבנן, האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו... עליו הכתוב אומר "וידעת כי שלום אוהלך".<sup>51</sup>
- "אמר ר' חלבו, לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו, שנאמר (בראשית יב, טז) 'ולאברהם היטיב בעבורה', וכך אמר רבא לבני עירו: הוקירו נשותיכם כדי שתתעשרו".<sup>52</sup>
- רבי יהודה הנשיא קרא לבניו בטרם פטירתו ואמר להם "היזהרו בכבוד אמכם".
- חייב אדם בכבודה של אשת תלמיד חכם כשם שחייב הוא בכבוד התלמיד החכם עצמו, ויש לקום בפניה כשם שקמים בפני בעלה.<sup>53</sup>
- חז"ל אינם נרתעים מלציין, ביחס לבנות צלפחד "מגיד שראתה עינן מה שלא ראתה עיניו של משה".<sup>54</sup>

<sup>49</sup> במדבר רבה כא, דיבור המתחיל "ותקרבנה בנות צלפחד".  
<sup>50</sup> רש"י על מסכת מגילה כב, ע"ב מציין בהקשר זה: "ושמעתי מפי מורי הזקן וזכרונו לברכה... שמעו הנשים ולא רצו ליתן נזמיהן לבעליהן, אלא אמרו להן: אחם רוצים לעשות פסל ומסכה שאין בו כוח להציל. ונתן הקדוש ברוך הוא שכרן של נשים בעולם הזה, שיהו משמרות ראשי חדשים יותר מן האנשים, ולעולם הבא הן עתידות להתחדש כמו ראשי חדשים, שנאמר תתחדש כנשר נעוריכי".

<sup>51</sup> יבמות סב, ע"ב.

<sup>52</sup> בבא מציעא נט, ע"א.

<sup>53</sup> שבועות ל, ע"ב.

<sup>54</sup> רש"י במדבר כז, ז.



• "כל אדם שמתה אשתו בימיו, עולם חשך בעדו, פסיעותיו מתקצרות... עצתו נופלת".<sup>55</sup>

הנה כי כן, כבר מן המקורות שהובאו בפרק זה יכול המעיין להיווכח, כי התייחסויות חז"ל לנושא רבות רבות הן, ולעיתים מזומנות שונות זו מזו באופן קוטבי. אין ספק כי קיימים מקורות קשים שיש להתמודד ולהתאמץ בהבנתם. עם זאת, יש גם מקורות שונים בתכלית. ניסיון לגבש דעה על סמך עיון בחלק מן המקורות אינו אפשרי. על כן, המעיין בסוגיה זו חש כי המקורות מציבים בפניו אתגר עיוני חריף, בדומה למה שנאמר במסכת שקלים: "הראשונים חרשו וזרעו, ניכשו, כיסחו, עדרו, קצרו, עמרו, דשו, זרו, בררו, טחנו הרקידו, לשו, קיטפו ואפו, ואנו - אין לנו מה לאכול".<sup>56</sup> כלומר, על אף שמונחים לנגד עינינו מדרשי הלכה ואגדה רבים מספור, והכל סדור וערוך לפנינו, עדיין קשה למצוא קו עיוני אחיד בדברים ולהבינם נכונה. על כן ננסה בפרקים הבאים למצוא קווים מנחים בהתייחסות חז"ל לסוגיה מורכבת וטעונה זו ולדון בה מהבטים שונים, מופשטים ומעשיים, תוך שאנו מנסים להציג בפני המעיין קו חשיבה אחיד ורצוף.

מובן כי קווי המחשבה והעיון שיונחו להלן אינם מתיישבים, ואינם אמורים להתיישב, עם כל המקורות ועם כל מגוון הדעות. דבר שכזה, נשגב מעמנו.<sup>57</sup> עם זאת, נראה כי עלה בידינו לאתר רעיון בסיסי העובר כחוט השני במקורות הרבים ומעניק להם מימד של עקביות ושל הבנה כוללת. בעשותנו כן דומה כי לא נחדש

<sup>55</sup> סנהדרין כב, ע"א.

<sup>56</sup> שקלים יג, ע"ב.

<sup>57</sup> ככלל, בסוגיות מסוג זה שום דעה המובעת איננה בבחינת "הלכה למשה מסיני", ובהקשר זה דומה כי יש להקיש מדברי הרמב"ם הקובע כי: "כשיש מחלוקת בין החכמים בסברת אמונה שאין תכליתה מעשה מן המעשים - אין אומרים שם הלכה כפלוגי" (פירוש המשניות לרמב"ם סוטה ג, ה; סנהדרין י, ג). לעומת זאת ר' דבריו של הרב דסלר בספרו מכתב מאלהו, כרך ג' בעמ' 353, המבהיר כי בעוד שבנושא הלכתי תיתכן מחלוקת, הרי שבנושא המכונה "דבר אגדה" אין מחלוקת אלא הדעות השונות מהוות נקודות השקפה שונות לאותה מציאות, ובלשונו:

"לא שייך מחלוקת אלא בדבר הלכה, וגם בזה רק בנוגע למעשה איך לעשות, אבל בעצם תוכן העניין לא שייך מחלוקת, כאמרם ז"ל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. פירוש, דשתי הדעות - שני מבטים אמת. למשל, אם נקח גיליון של נייר, והאחד יראנו אך מצד עביו, וצד השטחי נסתיר ממנו, והשני יראנו אך מצד השטחי, הלא תפרוץ מחלוקת ביניהם אם הנייר הוא שטחי או חד, וכל אחד ואחד ידמה בשכלו כי חברו טועה לגמרי. ואיך הוא באמת? שניהם רואים אותו הגיליון עצמו, אך משני מבטים, היינו משני צדדים... והנה מפורש בתקוני זהר דבעיני אגדה וקבלה לא שייך מחלוקת והביאור הוא כנ"ל, משום דשני המבטים אמת כל אחד בבחינתו".

קו המחשבה שאותו נתווה בפרקים הבאים הוא אפוא נקודת השקפה, המהווה זווית ראייה אחת לסוגיה דנא.





דבר וחצי דבר מעצמנו, ורק ננסה לגול את האבן מעל מרגלית המצויה תחתיה מאז מעולם. בהקשר זה נראה כי ככלל גישת חז"ל תואמת ביסודה באופן מובהק לתיאוריות שמקובל היום לכנותן כ"פמיניזם המודרני".<sup>58</sup>

לסיום פתחו של דבר ראוי לציין כי על אף שמו הכולל של חיבור זה, לא נעסוק להלן בתיאוריות פמיניסטיות המתייחסות לרבדים אידאים, תרבותיים וחברתיים. תורה זו רחבה מני ים והיקפה רחב מכדי שנעסוק בה בחיבורינו זה. מטעם זה גם לא נעסוק בהשוואת מעמד האישה ביהדות לעומת מעמדה על פי דתות ותרבויות אחרות. כל שנביא בפני המעיין הוא רצף לוגי של מקורות המצביע על קו מחשבה בהיר. נפתח בהגיונות היסוד ובהשקפת העולם הכוללת של חז"ל ולאחר מכן נעבור לעסוק באופן פרטני בסוגיות פרקטיות וספציפיות לאור השקפת עולם זו.

<sup>58</sup> הפמיניזם הישן ניסה לסתור את הטענה כי אישה אינה מסוגלת להיות שותפה שווה לגבר מטעמים פיזיים ופסיכולוגיים. מטרת הפמיניזם הישן הייתה על כן לפרוץ דרכים ולהוכיח כי האישה שווה לגבר בתכונותיה ובכישוריה וכל מה שיכול וכשיר הגבר לעשותו יכולה גם האישה לעשות ואולי אף טוב יותר. לעומת זאת, הפמיניזם המודרני אינו מנסה להוכיח כי נשים שוות לגברים, אלא – כי על אף השוני הקיים בין המינים, אין כל מקום להפלות ביניהם. לעניין זה ר' למשל ספרה הנודע של קרול גיליגן, בקול שונה, התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה (ספריית הפועלים, 1995); האנציקלופדיה העברית, כרך מילואים ב', בערך פמיניזם, עמ' 950–951.

להלן נראה באופן מפורט ושיטתי כי גישת חז"ל תואמת לגישת ה"פמיניזם המודרני". היטיב לסכם את הדברים בתמצית הרב אליהו כי טוב בספרו איש וביתו (מהדורה שלישית) בפרק המכונה "אשת חיל מי ימצא" עמ' קכ"ה:

חכמי ישראל אינם מרבים דברים על שוויון זכויות האישה ועל החזרת כבודה, שכן ישראל שהם חיים על פי חוקי ה' ותורתו מעולם לא שללו מן האישה את זכויותיה ולעולם גם לא יוכלו ולא ירצו להוסיף על זכויותיה תוספת כלשהי. האיש והאישה – שני מלכים המשמשים בשני כתרים, ומלכותם בשני עולמות משלהם. שני מינים בתוך המין האנושי. שני תפקידים לשניהם ושני סוגי זכויות. שתי מעלות נפרדות ונכבדות, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלוא נימה.



# נקודת המוצא

סימון דה בובואר בספרה המונומנטלי המין השני<sup>1</sup> משתמשת בתיאור המקראי של בריאת האישה הראשונה מצלעו של אדם הראשון, כדי לאשש את גישתה בדבר מעמד האישה כישות שונה מן הגבר. היא מציינת כי:

- חוה לא נוצרה בשעה שנברא אדם, ואף לא מאותו חומר שממנו נוצר אדם. היא נלקחה מצלעו של הזכר הראשון. אפילו לידתה לא הייתה עצמאית. אלוקים לא בחר לברוא אותה בספונטניות כתכלית לעצמה – לעובדו ישירות בתמורה ליצירתה. הוא ייעד אותה עבור האדם, כדי להציל את אדם מבדידותו.
- בן זוגה היה מקורה ותכליתה. היא הייתה העזר כנגדו מבין הברואים השניים במעלה, הפחות מהותיים.
- היא הייתה בריה מודעת אך כנועה מטבעה.
- כאן טמונה התקווה הפלאית שתלה הגבר תכופות באישה. הוא מקווה להגשים את עצמו כהוויה באמצעות בעלות בשרים על הוויה אחרת, ולאשר את תחושת החירות שלו באמצעות כניעותה של נפש חופשייה.

זהו ניתוח קשה ונוקב של פרשת הבריאה. סימון דה בובואר מפנה את תשומת ליבנו לכך, כי לכאורה בתיאור נקודת המוצא האנושית של המינים:

- הבורא לא בחר מלכתחילה לברוא אישה כדי שתעבוד את בוראה. האדם הוא שנברא "לעבדה ולשמרה"<sup>2</sup> ואילו האישה נבראה רק מכיוון ש"לא טוב היות האדם לבדו"<sup>3</sup>. אין אפוא, כביכול, יחס של זיקה ישירה בין האישה לבין האלוקים.

1. Simon De Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (Éditions Gillimard, 1949), הקטע מצוטט לעיל בתרגום חופשי.  
 2. "ויקה ה' אלוקים את האדם ויניחיהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו).  
 3. "ויאמר ה' אלוקים לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, יח).



- אדם הראשון הוא מקורה של האישה והיא נועדה לסייע לו ולהושיעו מבדידותו.
- האיש רואה עצמו על כן, כנזר הבריאה, שהאישה נועדה להיות בה רק "עזר כנגדו".

תיאור הבריאה לפי גישה זו הוא בלתי שוויוני בעליל, ולפיו עומד הזכר במרכז הבריאה, ואילו האישה אינה אלא מעין יצור משני שנברא לאחר מכן, מתוך מטרה לשרתו. האם אכן כך הם פני הדברים גם בעיני פרשני המקרא הקלאסיים?<sup>4</sup>

במישור הסמלי, יצוינו דבריו של רבי יצחק אברבנאל,<sup>5</sup> אשר פירש אותה פרשה עצמה בדרך זו:

"והנה, לא ברא את האישה מן הרגליים, שהוא החלק היותר שפל – כדי שלא תהא בעיניו כשפחה. ולא בראה מן הראש כדי שלא תהא בעיניו כגברת הבית. אבל, בראה מן הצלע, שבאמצע הגוף, שתהא בבית כמותו".

כלומר, בניגוד לאופן שבו ראתה את הדברים סימון דה בובואר, ראה רבי יצחק אברבנאל בבריאת האישה מן הצלע, סמל לשוויון בין המינים. כמו כן יודגש, כי ניתוחה של סימון דה בובואר מתייחס לתיאור הבריאה בפרק ב' של ספר בראשית. אבל קיים גם תיאור אחר לגמרי, המופיע בפרק א' של ספר בראשית. שם אנו מוצאים:

"ויברא אלוקים את האדם בצלמו בצלם אלוקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם".<sup>6</sup>

מתיאור זה משתמע, בפשטות, כי הזכר והנקבה נוצרו כאחד. כמו כן, נראה כי הצלם האלוקי, שהוא מותר האדם על כל שאר הנבראים ומהווה מקור נורמטיבי לכבוד האדם לזכויותיו ולמעמדו, מאפיין את הזכר ואת הנקבה גם יחד. בעקבות תאור זה מובהר במסכת כתובות,<sup>7</sup> כי מלכתחילה עלה במחשבה מלפני הקב"ה לברוא את

<sup>4</sup> כפי שהבהרנו בפרק המבוא, בנושא זה אין לתת חשבות חד משמעיות, שכן הדעות רבות ומגוונות הן. כך נמצא לכאורה תמיכה לגישתה של סימון דה בובואר בדברי הרד"ק בבראשית ב, יח, דיבור המתחיל "אעשה לו עזר".

<sup>5</sup> ר' יצחק אברבנאל חי במאה ה-15, בתקופה שבה מעמד האישה לא היה מושג נורמטיבי מקובל בשיח חתרנותי.

<sup>6</sup> בראשית א, כז.

<sup>7</sup> כתובות ה. ע"א.



המין האנושי כזוג, כשם שברא את החיות, זכר ונקבה. אבל אחר כך בחר הקב"ה לאחד את שני המינים לישות אחת, כדי להדגיש את ייחודיותו של האדם שנברא יחידי, ולהמחיש כי כל אדם ואדם הוא עולם ומלואו שבשבילו נברא העולם.<sup>8</sup> נמצא, כי תיאור הבריאה אינו מכוון לבטא אבחנה מהותית כלשהי בין האיש לבין האישה. אם כן, שמא נשאל מדוע משבחר הקב"ה לברוא את האדם יחידי, נברא דווקא הזכר ושימש בסיס ליצירת הנקבה, ולא להפך? התשובה לכך היא, כפי שחז"ל מציינים, כי אדם הראשון אינו זכר בלבד.<sup>9</sup> הוא נברא כשכלולים בו הן הצד הזכרי והן הצד הנקבי, והתואר "אדם" הוא שם כולל למין האנושי כולו, שנוצר מן האדמה. האדם נברא אפוא כיצור דו מיני, הכולל את שני המינים כאחד. רק לאחר בריאה זו ראה הקב"ה כי "לא טוב היות האדם לבדו", ומשום כך חילק אותו אדם עצמו לשתי ישויות נפרדות של זכר ונקבה. בהתאם לכך, המונח "צלע" בהקשר זה משמעו צד, כמו צלעותיה של צורה הנרסית, או כמו צלע הר, ויצירת האישה מצלעו של אדם משמעה כי ה"אדם" – כשם כולל למין האנושי, נחלק לשני צדדים – צד זכרי וצד נקבי.

בהתאם להבנה זו, ברור כי מכיוון שהזכר והנקבה נבראו בו בזמן ונכללו שניהם באדם הראשון, שהוא צלם אלוקים, הרי שקיים ביניהם שוויון מלא, שהרי שניהם מהווים את צידיה של אותה ישות עצמה ואין אחד מהם נהנה מיתרון כלשהו על פני משנהו. הרב שמשון בר' רפאל הירש מפרש על כן את הפסוק "ויבן ה' אלוקים את הצלע את אשר לקח מן האדם לאישה" (בראשית ב, כב):

"מה שהיה תחילה רק יצור אחד היה מעתה לשניים. כך חתם הכתוב על השוויון הגמור לאישה".

הרב הירש מחדד גישתו זו בספרו האשה היהודית<sup>10</sup> בהתייחסו לתיאור הבריאה שבפרק א' בספר בראשית:

"ויברא אלוקים את האדם בצלמו, בצלם אלוקים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אתם. ויברך אתם אלוקים ויאמר להם אלוקים: פרו ורבו ומלאו את הארץ

<sup>8</sup> "לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל – מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל – מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא... לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם." (סנהדרין לו, ע"א ור' רש"י שם).

<sup>9</sup> בראשית רבה ה, א.

<sup>10</sup> הרב שמשון בר' רפאל הירש, האשה היהודית, עמ' י"א.





וכבשה, וָרָדוּ בְדָגַת הַיָּם וּבַעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּה הַרְמָשָׁת עַל הָאָרֶץ.<sup>11</sup>  
 שינוי הכינויים מיהיד לרבים בהצגתם הבראשיתית של איש ואישה, מורה על  
 שיווי אצילות המוחלט ועל מלוא אחדותם של איש ושל אישה במושג אדם  
 שנברא בצלמו ובייעודו.  
 'צלם אלוקים' מקיף את שני המינים. איש ואישה יחדיו ממצים מושג אדם.  
 שניהם ברא ה' באותה ישירות ובאותה רצייה תכליתית: 'זכר ונקבה ברא  
 אותם'."

הרב הירש מציג אפוא את נקודת המוצא הבראשיתית, באופן שונה לחלוטין מן  
 האופן שהציגה אותה סימון דה בובואר. לגישתו:

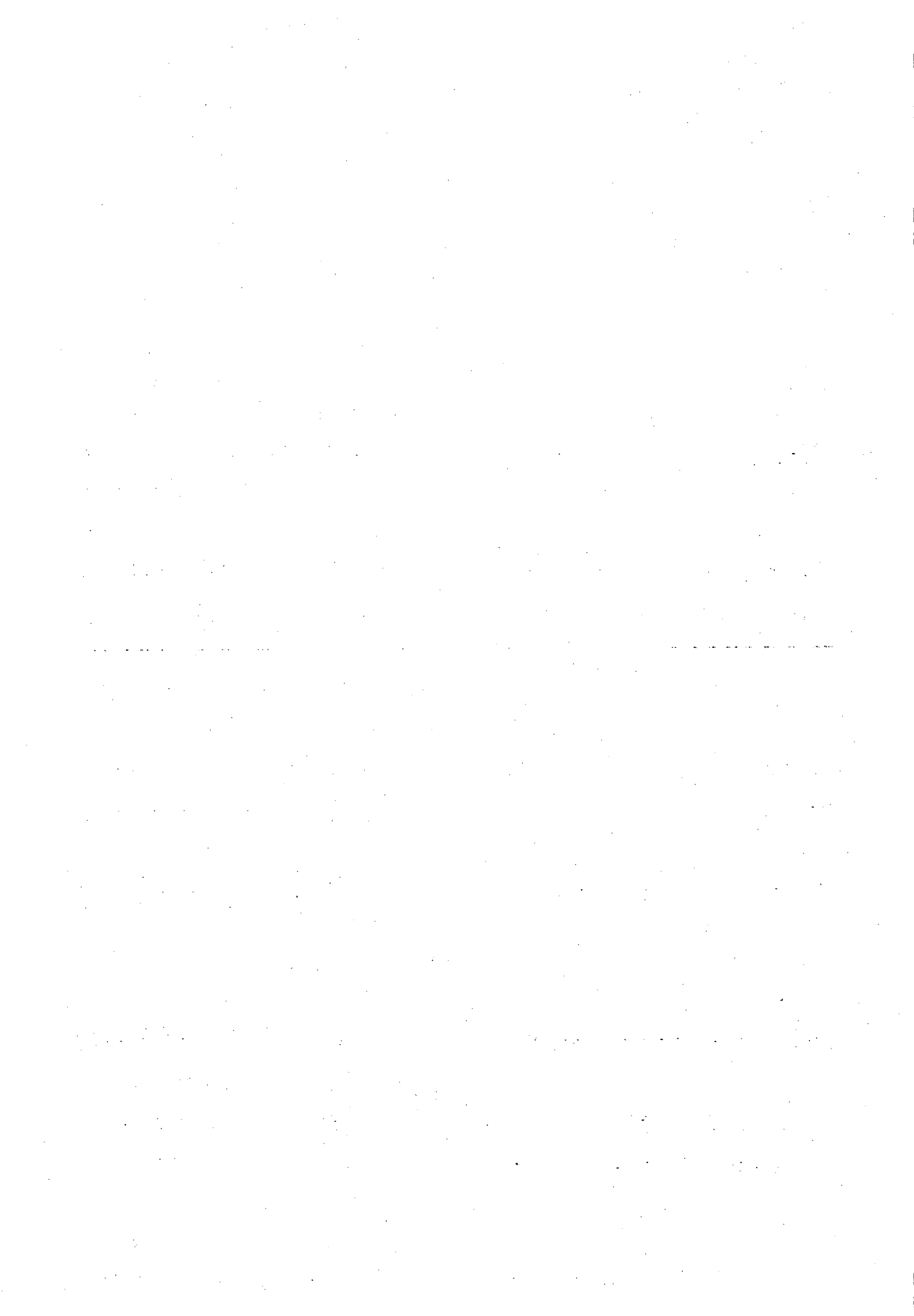
- האישה שווה לאיש לחלוטין.
- את שניהם ברא הקב"ה באותה ישירות ובאותה רמה תכליתית.
- האישה והאיש ניהנו באותו צלם אלוקים.

ואכן, כאשר זווית הראייה היא – צלם האלוקים שבאדם, מוצא המעיין את השוויון  
 המוחלט בין המינים, ואת הזיקה הישירה של האישה אל הקב"ה בדומה לאיש.

עם זאת, הדברים עדיין טעונים ביאור, שהרי תיאור הבריאה המופיע בפרק ב' של  
 ספר בראשית תואם לכאורה יותר לדבריה של סימון דה בובואר, כי תכלית האישה  
 היא לשמש כ"עזר כנגדו" של הזכר. דווקא לאור גישתו של הרב הירש נשאלת  
 השאלה מדוע בפרק ב' של ספר בראשית ניצב הזכר במרכז והאישה עוזרת לו? היכן  
 השוויון?

על הסתירה הקיימת לכאורה בין שני הפרקים הראשונים בספר בראשית עמד  
 בהרחבה הרב י' ד' סולובייצ'יק בספרו איש האמונה. הוא מבהיר כי השוני בתיאורים  
 אלו נעוץ בקיומן של שתי פנים בכל אדם ואדם.  
 הפן הראשון הקיים באדם, הוא האינסטינקט הקיומי והיצרים הנובעים ממנו,  
 לרבות יצר הכיבוש וההשתלטות. האדם הכובש, המתמודד עם איתני הטבע, הוא

<sup>11</sup> בראשית א. כז-כח.



יצור בודד. בן או בת הזוג מסייעים לו במישור הטכני והפונקציונלי, אך הוא אינו מסוגל לפתח חיים של שיתוף מלא בכל תוויותיו הקיומיות. תיאור הבריאה בפרק ב' מתייחס לפן פיזי וחושני זה הקיים באדם.

לעומת זאת, בפרק א' מתואר האדם כצלם אלוקים. זהו הפן השני הקיים באדם, הנובע מכך שהאדם מורכב לא רק מגוף ורוח אלא גם מנשמה ושאר רוח. לאדם יש גם אידיאלים, תרבות, רגש וחוש צדק. הוא שואף לתקן עולם במלכות ולעשותו יפה יותר, טוב יותר וערכי יותר. האדם הזה מקיים שותפות מלאה עם בן או בת זוגו.

ככל שזווית הראייה נטועה באינסטינקט הבסיסי של האדם, המבקש להגשים את מאווייו הפיזיים והחושניים, מצוי מתח בין המינים ומתעוררים יחסים של תחרות, של נסיונות כיבוש ושל אי הדדיות. לעומת זאת, ככל שהאדם מתעלה ושואף להגשים אידיאלים, וככל שהוא פועל כצלם אלוקים ולא כיצור חושני וכובש, כך בולטת ההתייחסות השוויונית והשותפות המהותית והמלאה בין המינים. אין פלא אפוא, כי בקבוצות שונות של אידיאליסטים מודגשת השוויוניות בין המינים, והעיסוק בנושאים שברומו של עולם דוחק הצידה את השוני בין המינים ואף את המתח המיני השורר ביניהם.

לפי נקודת השקפה זו נמצא, כי נכונים הם, הן תיאורה של סימון דה בובואר והן תיאורו השונה בתכלית של הרב הירש, אלא ששניהם מתייחסים לפנים שונות של האדם. תיאור הבריאה לפי הרב הירש, משקף את הפן האידיאלי והרוחני של האדם, את צלם האלוקים שלו. לעומת זאת, סימון דה בובואר מתייחסת לפן אחר של האדם, שבו מודגש אינסטינקט הקיום הבסיסי ביותר שלו.

ואכן, מעניין הדבר כי קיים דמיון רב בין דבריו של הרב סולובייצ'יק על הפן הפיזי והחושני של האדם, לבין ניתוחה של סימון דה בובואר, על אף הרקע השונה כל כך של כל אחד מהם. הרב סולובייצ'יק מתאר את האדם שיצריו דומיננטיים בעיצוב אישיותו באומרו:

"האדם הראשון חש בבטחה ובנוחיות כשהוא מצוי בחברתה של חוה, מן הבחינה המעשית – ולא מבחינה מהותית. לעולם לא יודה כי מבחינה מהותית אין הוא יכול להתקיים בלי חוה.

אדם וחוה פועלים יחד וחותרים יחד לקראת יעדים, אבל הם אינם קיימים



יחד. מבחינה אונטולוגית הם אינם שייכים זה לזו; לכל אחד יש תחושת 'אני' ואין להם תחושת 'אנחנו'.

ודאי, הם מקושרים זה בזה, אבל קווי התקשורת הם בין שני אישים חיצוניים העוסקים בעבודה, השואפים להצלחה, והמדברים במטבעות לשון שחוקים; אין כאן תקשורת בין שתי נשמות הקשורות זו בזו ביחס הדוק, אלא כל אחת מהן מדברת דיבור המיוחד לה. 'ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים: פרו ורבו ומלאו את הארץ וּכְבֹשְׁהָ ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ'.

זכר ונקבה זומנו על ידי בוראם לפעול מתוך אחדות כדי לפעול בהצלחה. ברם, הם לא נתבעו להתקיים באחדות כדי לטהר, לגאול ולקדש את חייהם".

אין אפוא סתירה בין התיאור המופיע בפרק א' של ספר בראשית לבין התיאור המופיע בפרק ב' ואין לפנינו מחלוקת פרשנית, אלא מדובר ברכדים שונים באישיותו של כל אדם. גם הרב הירש, המדגיש כאמור את אלמנט השוויון בין המינים, מציין בספרו האשה היהודית, כי קיים אצל האדם פן אחר, שבו יש הבדל מהותי בין המינים. לדבריו, האיש ניחן ביצר כיבוש, שהינו חיוני להתפתחות האנושות. אבל הוא עלול להיסחף ולהיכבש על ידי יצר כיבוש זה ולראות בו את תכלית הכול, תוך שהוא שוכח את המטרה הגדולה של האנושות – ליצור חברה מתחשבת, מסייעת, מתוקנת, טובה יותר ומתורבתת. הרב הירש אף גורס כי תעייה זו של אדם מן הצד הרוחני אל הצד הפיזי הכובש, היא המפתח לכל תהפוכות ההיסטוריה האנושית. "והאשה היא המחזירה את האדם אל האנושי הזה – הצרוף". האשה היא התורמת לאנושות את הפן המרסן והמאזן את האדם, על תחושותיו הפראיות, ומסייעת לו להפוך למבין, מתבונן ואנושי יותר. האיש משקף אפוא את הרובד הראשון של האדם ואילו האשה משקפת את הצלע – את הרובד השני, הרוחני והמתחשב של האדם.

להלן נראה כי הבחנה זו בין הפנים השונים באישיותו של אדם, מהווה נקודת מוצא לעיון במקורות השונים, שכן הבחנה זו אינה מצטמצמת למוצא המינים, אלא חז"ל רואים שגניות (דיכוטומיה) זו בין צידיה השונים של האנושות, כתהליך נמשך, הפועל את פועלו מאז בריאת האדם ועד לקץ הימים.



תהליך זה של התפתחות רבדים שונים של האישיות, קיים למעשה בכל אדם ואדם. מלכתחילה נברא ילד כשהצד הדומיננטי באישיותו הוא הצד האגוצנטרי, הנחוץ לו לשם קיומו והתפתחותו האינדיווידואלית. רק לאחר מכן, כשהאדם חדל להיות ילד והופך לנער, או לנערה, מסוגל האדם "לצאת מעצמו", ניטעים בו "חיי עולם" – כמאמר ברכת התורה הנאמרת לראשונה כבר המצווה, והאדם מסוגל להפוך לחבר בקהילת האנושות ולחוש את תחושותיה. תחושות אידיאליות וסולידריות אלו שוטפות את הנער כחלק מתהליך התבגרותו, כאשר חלק מגיבוש האישיות מתבטא ביכולתו לחיות חיים של שיתוף ואחוזה. יכולות אלו מתעצבות והולכות עד כי בשלב מתקדם מאוחר יותר, נוצרת הבשלות לחיים של שיתוף מלא עם בן או עם בת זוג.

הכתוב אומר לנו בהקשר זה, לאחר תיאור בריאת האישה ונישואיה לאדם, "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו והיו לבשר אחד".<sup>12</sup> כלומר, תולדות האנושות הן שלבי התפתחות האדם מן השלב האגוצנטרי והבודד שלו, כיצור שהכול סב סביבו ומסוכך עליו, לאדם המסוגל לפרוש מן התא הפרטי שלו ולפרוס את כנפיו על זולתו. בשלב זה מפתח הוא חיים של דבקות ואיחוד עם אשתו, שבאה מבית אחר, והופכת לבשר מבשרו ולעצם מעצמיו. אכן, הרב הירש מפרש פסוק זה, העוסק בדבקות ובאחדות בין בני הזוג, כביטוי לייחודו של המין האנושי על פני שאר הברואים. בני אדם, להבדיל מיצורים אחרים, נשגבים הם ביכולתם להתחבר רגשית האחד לזולתו. אין זו התחברות פונקציונלית בלבד, אלא מתפתח ביניהם יחס נשגב של אהבה, של שותפות מלאה ושל הגשמה עצמית ביחידה כוללת. ובלשונו:

"מכאן ההבדל העמוק בין חיי המין של שאר היצורים לבין חיי הנישואין של האדם. גם שאר בעלי החיים חלוקים בין זכר לנקבה. אך שני המינים יצאו מן האדמה בנפרד, אין הם זקוקים זה לזה למילוי ייעוד חייהם. הם מוצאים זה את זה רק לצורך הזיווג ורק לשיעור הזמן הדרוש לו. לא כן הדבר באדם:

האשה היא חלק מן האיש. 'עזר כנגדו'.

האיש חסר ישע ונטול עצמאות, אם אין אשתו עימו. רק שניהם ביחד קרויים

'אדם'.

החיים על כל משמעותם דורשים את חיבורם זה עם זה. רק באדם הוא אומר:

'ודבק באשתו'. רק האדם זכה לחיי נישואין".

<sup>12</sup> בראשית ב. כד.





השיתוף בין בני הזוג מבשר אפוא על אישיות בשלה, אשר האלמנט האגוצנטרי, האנוכי, הפיזי והבודד, פינה את מקומו לאדם, שלא טוב לו להיות לבדו. לאדם זה יש גם פן רוחני ורגשי ועל כן הוא שלם ומלא יותר. כל עוד שהאדם אינו מסוגל להזדהות עם צד שני זה של אישיותו – הוא רחוק מהגדרת "אדם", כפי שזו מתוארת על ידי חז"ל. על כן, מוצאים אנו בגמרא במסכת יבמות: <sup>13</sup> "אמר ר' אלעזר, כל אדם שאין לו אישה אינו אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם... ויקרא את שמם אדם'". <sup>14</sup> יתרה מכך, אחת משבע הברכות הנאמרות בעת נישואיו של אדם היא ברכת "יוצר האדם". ברכה זו אינה נאמרת בעת לידתו של אדם, אלא בעת נישואיו. האדם כיצירה אלוקית, כישות שיש בה שאר רוח ויכולת התחשבות בזולת, מגיע לידי הבשלה ושלמות, בעת שהוא מחליט לחיות חיים של שיתוף ואחווה עם זולתו. משום כך, רק בעת נישואיו ניתן לברך על המוגמר ולהודות על יצירתו כאדם. ברכה זו לא ניתן היה לומר בשעת הלידה, שהרי בשלבים הראשונים שקוע הילד בסיפוק רצונותיו המיידיים והוא מפתח את האינסטינקטים הבסיסיים הנחוצים לו כדי לשרוד. כל עוד לא הגיע אדם למימוש הרובד השני של אישיותו, רחוק הוא מן השלמות ומן ההגדרה כ"אדם". <sup>15</sup> כך מצינו בזוהר: <sup>16</sup> "דכר [זכר] בלא נוקבא [נקבה] פלג גופא [חלק גוף] איקרי [נקרא]",

והדברים חדים במיוחד בעת שמעיינים בזוהר על פרשת לך לך, שם נאמר <sup>17</sup>:  
 "וכד נשמתין נפקין [כשיוצאות הנשמות מעולם הנשמות לעולם הזה] דכר  
 ונוקבא כחדא נפקין [יוצאות הן כשכלולות באותה נשמה הזכר והנקבה כאחד]  
 לבתר [אח"כ] כיון דנחתי [משנחתו הנשמות בעולמנו זה] אתפרשן [נפרדות הן]  
 דא לסטרא דא [זו לצד אחד] ודא לסטרא דא [וזו לצד זה] וקודשא בריך הוא  
 [הקב"ה] מזווג לון [מזווג אותן] לבתר [אח"כ].  
 ולא אתייהיב זיווגא לאחרא [ואין מלאכת הזיווג יכולה להימסר לאחר] אלא  
 לקודשא בריך הוא בלחודוי [אלא לקב"ה בלבד] דאיהו ידע [שכן הוא היודע]  
 זווגא דלהון [את הזיווג של נשמות אלו במקורן] – בעולם הנשמות, שבו היו

<sup>13</sup> יבמות סג, ע"א.

<sup>14</sup> בראשית ה, ב.

<sup>15</sup> במובן שנהוג לכנותו בלעז – "מעטנש" – בן אדם!

<sup>16</sup> זוהר, פרשת ויקרא, דף ד' עמ' ב'.

<sup>17</sup> זוהר, פרשת לך לך, דף פ"ה עמ' ב'.



הזכר והנקבה שלפנינו נשמה אחת כוללת] לחברא לון כדקא יאות [לחברון גם בעולם הזה כיאות, כך שחלק הנשמה שניתן בזכר מתאחד עם החלק השני של אותה נשמה עצמה שניתן בנקבה].

זכאה הוא בר נש [זכות היא לו לאדם] דזכי בעובדוי [שזכאי הוא במעשיו] ואזיל [והולך] באורח קשוט [בדרך אמת] בגין דאתחבר נפש בנפש כמו דהו מעקרא [שכן זוכה הוא לזיווג המתאים, שבו מתחברים נפש הזכר לנפש הנקבה - כפי שהיו מלכתחילה] דהא אי זכי בעובדוי [שכן אם זכאי הוא במעשיו] דא הוא בר נש שלים [זוכה הוא לזיווגו, והופך לאדם השלם] כדקא יאות [כיאות]."

כלומר, הזוהר גורס כי בריאת האדם כיצור הכולל זכר ונקבה כאחד, אינה תופעה חד פעמית שאירעה עם בריאת האדם הראשון, אלא אירוע המאפיין את יצירתו של כל אחד ואחד מאתנו. מלכתחילה, בעולם הנשמות קיימת רק ישות אחת, כוללת, לזכר ולנקבה. נשמה דו מהותית זו מתפצלת בעת הלידה, והאדם נחלק לזכר ולנקבה, בדומה למה שראינו בבריאה. אבל לאחר מכן, הקב"ה מזווג זיווגים ודואג לכך שהאדם ימצא את "צידו האחר", הקשור עימו בשורש נשמתו, כדי שבעת הנישואין תיווצר שוב יצירה אחת שלמה. שלמות זו מבטאת את העובדה כי השיתוף בין בני הזוג נעוץ בקשר נפשי עמוק הקיים ביניהם למעשה מאז ומעולם<sup>18</sup> ואשר על פי הזוהר יש לו יסוד מאגי של התאחדות בני הזוג הקשורים זה בזו בשורש נשמתם עוד בטרם בואם לאוויר העולם.

נסיים פרק זה, בניסיון להבין את שיאו של הפסוק האמור "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד".<sup>19</sup> בהתאם למובא לעיל היינו מצפים כי הכתוב יבהיר שהדבקות בין איש לאשתו תוביל ליצירת אישיות שלמה יותר, או להגשמת יעוד כלשהו. והנה, חלף זאת נתקלים אנו ביצר הטרוויאלי של "והיו לבשר אחד". נשאלת השאלה, האם זוהי השלמות האולטימטיבית והאידיאל הגדול, אשר לשמם עוזב איש את אביו ואת אמו ודבק בבן הזוג?

דומה כי ההסבר לפסוק זה מומחש בפשטות באנקדוטה שעמד עליה שמחה רו

<sup>18</sup> "ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני." (סנהדרין כב, ע"א)

<sup>19</sup> בראשית ב, כד.



בספרו על הרב אריה לוין, איש צדיק היה.<sup>20</sup> מסופר שם, כי ר' אריה בא יום אחד לרופא ואמר לו "דוקטור, הרגל של אשתי כואבת – לנו". זהו אכן שיא בחיי השיתוף בין בני זוג וזו המשמעות המרוממת של המילים "והיו לבשר אחד", המשקפות נדבך עליון בחיי שיתוף וסולידריות מלאים, עד כדי תחושה פיזית של כאב בן הזוג. מדובר ביחסים שבהם חווים בני הזוג זהות והזדהות מלאים, כמהות אחת שלמה וכוללת. על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו – כדי לצאת מן המטריה העוטפת אותו כיצור אגוצנטרי ולהפוך לאדם המסוגל לחיות חיי סולידריות נעלים ומלאים עם בן הזוג אשר אהב.

בהתאם לגישה זו נמצא כי, המציאות האידיאלית, שבה היה נתון אדם הראשון עם יצירתו, הייתה שוויונית לגמרי. לא ייתכן אי שוויון בין זכר לנקבה, שהרי אלו שני חצאים של אותה ישות רוחנית, אשר נפרדה בעת לידתה לזכר ולנקבה ומגיעה שוב לשלמות בעת התמוזגותם המחודשת של בני הזוג. אכן, בפרקים הבאים נראה, כי ברובד האידיאלי שבאדם, להבדיל מן הרובד היצרי שלו, נמצא יחס של שוויון מלא בין המינים, וכי זהו החזון הגדול שאליו יש לשאוף.

<sup>20</sup> שמחה רוז, איש צדיק היה (ירושלים, תשל"ז).



# החזון, שברו ותיקונו

בפרק הקודם עמדנו על ההבחנה הבסיסית בין שני רובדי האישיות של האדם, כפי שאלו מתבטאים בשוני הקיים בין תיאורי הבריאה בספר בראשית.

בפרק ב' מתואר הרובד הבסיסי של האדם, הניחן באינסטינקטים הבסיסיים הנחוצים לו לשם הישרדות. האדם הפיזי והיצרי, שנועד לכבוש את איתני הטבע ולשעבדם למרותו – בודד הוא. אין לו יחס של שיתוף מלא עם זולתו על בסיס רגשי, להבדיל משיתוף פעולה פונקציונלי.

לעומת זאת, בפרק א' של ספר בראשית מתואר האדם כצלם אלוקים. זהו האדם הרוחני, שאינו בודד, אלא הוא מסוגל לחוש רגשות עזים של אהבה ושל סולידריות עם הזולת ולחיות חיים של שיתוף מלא.

כמו כן, עמדנו על כך כי תיאורי הבריאה האמורים משקפים למעשה דינמיקה של התפתחות, הקיימת אצל כל אדם ואדם, העובר תהליך של התבגרות והבשלה, ממצב נולמי, שבו הוא ממוקד בעצמו, לאדם המסוגל לפתח חיים רגשיים על בסיס של נתינה והתחשבות בזולת.

פרק ב' של ספר בראשית מתאר את הרובד הבסיסי המצוי בכל אדם בראשית דרכו. עם ההתבגרות מבשיל רובד נוסף ועמוק יותר באישיות, והאדם בשל להיות חבר במרקם החברתי והתרבותי הסובב אותו. רובד זה מקנה לאדם את מעמדו כצלם אלוקים וכנזר הבריאה, כמתואר בפרק א' של ספר בראשית. בתיאור זה של הבריאה, האישה שווה לאיש בכל דבר ועניין. זהו החזון וזהו האידיאל.

גבל, תולדות האנושות רצופות גם בנסיגות.

נקודת המוצא האנושית היא שוויונית לחלוטין והאישה שווה לאדם כצלם





אלוקים, אבל עם התרחשותו של החטא הקדמון חלה רגרסיה ועמה נפגמו גם השוויון והאחדות. התזון נשבר.

בעקבות חטא עץ הדעת אומר הקב"ה לאישה "הרבה ארפה עצבונך והלנך, בעצב תלדי בנים, דאל אישך תשוקתך והוא ימשל בך".<sup>1</sup>

ככלל, נראה כי חטא עץ הדעת גרם לשבירה מוחלטת של המציאות הקודמת, והשלכותיו מקיפות וחובקות עולם. בעקבות החטא גורש אדם מגן העדן של העולם האידיאלי בו היה מצוי, והוא משלם מחיר יקר עד סוף כל הדורות, שהרי המוות נגזר על כל יחידי המין האנושי כתוצאה מחטא זה, כלשון הכתוב "כזעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחתך, כי עפר אתה ואל עפר תשוב".<sup>2</sup>

עיון במקורות השונים מגלה כי בהתאם להשקפתם של חז"ל, החטא הקדמון הוא ששינה את המציאות האידיאלית והפך אותה לבלתי שוויונית בעליל. החטא הביא למציאות ביולוגית שונה, הכוללת את צער ההריון וייסורי הלידה, ואף שלוש המצוות הבסיסיות המוטלות על האישה: חלה, נידה והדלקת נר של שבת, מובהרות בחז"ל כתיקון לאותו חטא.<sup>3</sup> האישה אשר נתנה לאדם לאכול מעץ הדעת גרמה לתקלה, שהמיטה חשכה גדולה על האנושות ועל כן הוטלה עליה המשימה להפיח אור חדש בעולם. כסמל לכך מדליקה האישה נרות של שבת ומפיחה אור ורגש בביתה.

בדומה לכך מוצאים אנו במדרש<sup>4</sup> כי יסודה של חובת כיסוי הראש שהוטלה על האישה, נעוץ בגרימת החטא הקדמון, ומחמתו הוטלו על שכמה חובות צניעות, שתכליתן למנוע הישנותם של חטא ופיתוי.

התייחסות חז"ל לחטא הראשון, כגורם לחוסר השוויון בין המינים, מגיעה לשיא בגמרא במסכת עירובין<sup>5</sup> בפירוש אשר נתנו חז"ל לכל אחת ואחת מן המילים בפסוק

<sup>1</sup> בראשית ג, טז.

<sup>2</sup> בראשית ג, יט.

<sup>3</sup> בראשית רבה יז: "על ידי שכיבתה נשמתו של אדם הראשון לפיכך ניתן לה מצוות נר שבת". טעם אחר מובא בהלכה הפסוקה בשולחן ערוך, אורח חיים, סימן רס"ג סעיף ג', לפיו חובת הדלקת נר של שבת מוטלת על נשים "מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית".

<sup>4</sup> בראשית רבה יז, דיבור המתחיל "שאלו את": "מפני מה האיש יוצא ראשו מגולה, בעוד האישה [יוצאת] ראשה מכוסה? אמר להם [רבי יהושע] משל לאחד שעבר עברה והוא מתבייש מבני אדם, לפיכך יוצאת וראשה מכוסה".

<sup>5</sup> עירובין ק, ע"ב.



המבטא את קללת חוה ועונשה בעקבות החטא "הרבה ארבה עצבונך והלנך, בעצב תלדי בנים, ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך".<sup>6</sup> זו לשון הגמרא:

עשר קללות נתקללה חוה;

"הרבה ארבה" – אלו שני טפי דמים, אחת דם נדה ואחת דם בתולים;

"עצבונך" – זה צער גידול בנים;

"והלנך" – זה צער העיבור;

"בעצב תלדי בנים" – כמשמעו;

"ואל אישך תשוקתך" – מלמד שהאישה משתוקקת לבעלה בשעה שיוצא לדרך;

"והוא ימשל בך" – מלמד שהאישה תובעת [יחסי אישות] בלב, והאיש תובע

בפה...;

רב דימי אמר:

עטופה כאבל [מבאר רש"י: "בושה לצאת וראשה פרועה". זהו אפוא המקור הראשוני לחיוב האישה בכיסוי ראש];

ומנודה מכל אדם [רש"י: "שאסורה לכל אדם חוץ מבעלה, והאיש נושא נשים הרבה". כלומר, חוסר השוויון הנעוץ בכך שלגבר מותר מן התורה לשאת שתי נשים, ואילו לאישה אסור לשאת שני גברים, נובע אף הוא מן החטא הקדמון];

וחבושה בבית אסורין [רש"י: "כל כבודה בת מלך פנימה" – כלומר, חובות הצניעות והמופנמות שתכליתן למנוע הישנותם של חטא ופיתוי, הוטלו על שכם האישה דווקא, כתוצאה מן החטא הקדמון].

החטא הקדמון הוא אפוא אבי כל חוסר שוויון, בשורה של נושאים: פיזיולוגיים, פסיכולוגיים והלכתיים. אי שוויון זה מהווה קללה ועיוות, אשר נוצרו כתוצאה מהיותו של עולמנו – עולם לא מושלם, עולם יצרי, המחייב להישמר מפוטנציאל החטא הטמון בו.

נשאלת השאלה: מדוע? מה היה בו באותו חטא קדמון שגרם לשינוי כה רדיקלי בסדרי בראשית?

אכן, חטא זה המחיש את היותו של האדם בלתי מושלם, ועל כן אינו יכול לחיות לעד.

<sup>6</sup> בראשית ג. טז.



היותו אנושי ומועד לטעות, מחייב להבדיל בינו לבין האלוקי, השלם, המושלם והנצחי. כך ניתן אולי להבין את ההיגיון הפנימי שבגזרת המוות כתוצאה טבעית של החטא. אבל מדוע הביא החטא בכנפיו גם את חוסר השוויון בין המינים?

דומה כי התשובה לכך נמצאת בהבנה של מציאות החטא ותוצאותיו, על פי השקפתם של חז"ל. החטא הקדמון חילל את עולם הדעת והכניס צלם יצרי בהיכלו. עד לאותו רגע הייתה בכל אדם הפרדה בין הרובד התחתון, היצרי, לבין הרובד העליון הנשגב. האדם כיצור בעל דחפים קיומיים ואינסטינקטים בסיסיים, שבמסגרתם אין לו אלא עונג, כיבוש והתרבות, השתקף ברובד הבסיסי של אישיותו. לעומת זאת, הדעת והתבונה אשר במוחו, שיקפו את האדם כצלם אלוקים, הניחן בתבונה ובנפש משכלת, והיא המאפשרת לו לשלוט בעצמו ולהעדיף את המועיל על פני המענג.

מכיוון שהאדם ניחן ביכולת בחירה תבונית ובכושר שכלי להבין את ההשלכות ארוכות הטווח של מעשיו, אפשר היה לצפות כי האדם יעדיף את המועיל על פני המענג. הדעת נועדה לרסן את הדחפים היצריים ולאפשר שליטה עצמית, שהיא מותר האדם על הבהמה.

לפתע בא חטא עץ הדעת וביטל הבחנה זו, כך שהיצר והרצייה חדרו אל תוכו של עולם הדעת גופו.

חווה לא בחרה לאכול מעץ הדעת מכיוון שפריו ערב, וגם לא מחמת רעב שתקף אותה, אלא מכיוון ש"תאוה הוא לעיניים ונחמד העץ להשכיל". חטא עץ הדעת נעשה מתוך בחירה תבונית, באופן מושכל, ולא כתוצאה מדחפים קיומיים. האדם השתמש באינטליגנציה עצמה כדי ללבות את יצריו והעדיף את המענג על המועיל והנכון. מכאן ואילך נמצא כי החטא מתחיל דווקא במוחו של האדם, והרהורי עבירה קשים מעבירה עצמה.

מכאן ואילך האדם תאב תענוגות לא רק בליבו אלא גם במוחו וכדעתו, ולא נותרה עוד פינה של תבונה טהורה ושל דעת בלתי משוחדת מרצון תאוותני. אדרבה, "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו"<sup>7</sup>, ועם התבגרותו של אדם בא עם הדעת גם טעמו של החטא.

<sup>7</sup> סוכה נב. ע"א.



הרב דסלר<sup>8</sup> ממחיש את תוצאת החטא הקדמון בהבהירו, כי עד לחטא הקדמון המו דמיו של אדם בדברם אליו בגוף שני, בלשון "כדאי לך", "ראוי לך". לעומת זאת, שכלו של האדם ותבונתו דיברו אליו בגוף ראשון, בלשון "אני". תודעתו של אדם הזדהה עם דעתו ואילו החטא היה חיצוני לאדם. אבל לאחר החטא הקדמון התחולל שינוי מהותי, כך שדמיו של אדם הומים בו לאמור: "מתחשק לי", "אני רוצה". לעומת זאת, הצד המושכל באישיותו של האדם משמיע את דברו בגוף שני באומרו: "לא כדאי לך", "לא מתאים לך". בעקבות חטא עץ הדעת מזדהה אפוא אישיותו של אדם דווקא עם הרצון הפיזי ולא עם הדעת. החטא הראשון חולל אפוא מהפיכה באישיותו של אדם, החדיר את החשק אל מרכז התודעה, ודחק ממנה החוצה את התבונה הטהורה, המבקשת להעדיף את המועיל על המענג.

משעת החטא ואילך נאלץ האדם להתמודד התמודדות קשה יותר עם רצונותיו, הפועמים אף בנבכי שכלו ותודעתו, כאשר כדי לכבוש את יצרו הוא נאלץ לשמוע לקול מצפונו הנמצא כביכול מחוצה לו, ולהתגבר – על עצמו.<sup>9</sup>

על רקע תופעה זו מוסברת בושתו של האדם בעירום גופו, שהייתה אף היא תוצאה של אותו חטא.

לפני החטא נאמר "ויהיו שניהם ערומים, האדם ואשתו ולא יתבוששו".<sup>10</sup> אך לאחר החטא נאמר "ותפקחנה עיני שניהם, וידעו כי עירומים הם, ויתפרו עלה

<sup>8</sup> הרב אליהו דסלר, מכתב מאליהו (בני ברק תשכ"ב-תשל"ג), חלק ב', עמ' 138, על פי דברי ר' חיים מוולווין בספרו נפש החיים, שער א' פרק ו' בהג"ה, דיבור המתחיל "והעניין":

והעניין כי קודם החטא, אם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להיטיב או להפך חס ושלום, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה, וגם כי הרי אחר כך חטא, אמנם לא שהיה עניין בחירתו מחמת שכוחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כוחות קדושה לבד, וכל ענייניו היו כולם ישרים קדושים ומוזככים, טוב גמור, בלי שום עירוב ונטייה לצד ההיפך כלל, וכוחות הרע היו עומדים לצד, ועניין בפני עצמם, חוץ ממנו, והיה בעל בחירה ליכנס אל כוחות הרע חס ושלום, כמו שהאדם הוא בעל בחירה ליכנס אל תוך האש. לכן כשרצה ה'סיתרא אחרא' להחטיאו, הוצרך הנחש לבוא מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה, שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתרמה לאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העוון, לא שאחר חוץ ממנו מפתהו.

<sup>9</sup> ודוק, גם לפני החטא ניחן אדם בבחירה בין טוב לרע. אבל זו הייתה בחירה אינטלקטואלית כשהחלטתו של האדם נעשתה במישור התבוני, בדומה לבחירה של אדם אם לרכוש או למכור נייר ערך. לעומת זאת, בעקבות החטא הפך היצר לחלק אינטגרלי מן הרצון והבחירה בין טוב לרע הפכה להתייבשות של האינטלקט מול האמוציות והתשוקות, כאשר האדם נאלץ ללחום בעצמו. את מלחמת היצר על האדם לקיים אף ללא ידיעה ממשית, האם קולה של "התבונה הטהורה" המפכה בו אינו אלא מסווה למאוריים כמוסים שמקורם יצרי.

<sup>10</sup> בראשית ב. כה.





תאנה".<sup>11</sup> הבושה מתוארת אפוא כתוצאה של חטא עץ הדעת, ושאלה ידועה היא, מהו הקשר בין חטא עץ הדעת לבין הבושה בעירומו של הגוף? מקובלנו כי עיוות באיבר מסוים גורם לנו לבושה ולכיסוי.<sup>12</sup> מהו העיוות שנוצר באברי הרבייה כתוצאה מחטא עץ הדעת?

עם בריאתו של אדם לא הייתה לו כל סיבה להתבייש בעירום גופו, שהרי הגוף, לרבות אברי הרבייה שבו, לא שימש לשום מעשה שיש להתבייש בו. רש"י על הפסוק "והאדם ידע את חוה אשתו"<sup>13</sup> מבהיר, כי אדם קיים יחסי אישות "קודם שחטא ונטרד מגן עדן". הדגשת העיתוי באה ללמדנו, כי בעיני חז"ל יחסי אישות אינם בגדר חטא, ואדרבה ברכתו של הקב"ה לאדם מיד עם יצירתו היא: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה".<sup>14</sup> רש"י מדגיש על כן, כי גם בעולם האידיאלי שטרם החטא קיים אדם יחסי אישות עם חוה. ללמדך כי יחסי האישות מהווים חלק מובנה מקיומו של עולם אידיאלי ואינם סותרים לו.

אבל חטא עץ הדעת הביא לחדירת שיקולים נהנתניים, יצריים ותאוותניים לתודעתו של אדם.<sup>15</sup> משנפקחו עיניו של אדם להבטים אלו של מעשיו, באה הבושה ועמה הצורך הפנימי להתכסות. החטא הפך את האדם ליצרי, לתאב תענוגות, ואף המעשים האידיאליים והנשגבים ביותר, קיבלו מימד נוסף, בו כובש החשק את מרכז התודעה, ומהווה כוח שולט באישיותו של אדם.

הרמב"ן מבהיר על כן באיגרת הקודש:

"ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו - כל זה קודם החטא, לפי שהיו עסוקין במושכלות, וכל כוונתם לשם שמים... אמנם כשנטו אחרי ההנאות הגופניות ולא נתכוונו לשם שמים, אמר עליהם "וידעו כי עירומים הם".

<sup>11</sup> בראשית ג, ז.

<sup>12</sup> לנוכח אינסטינקט זה הרב אברהם יצחק הכהן קוק במאמרי הראי"ה (הוצאת הקרן ע"ש גולדהרץ, תשד"ס), עמ' 27, מסביר את מצוות כיסוי הדם בעת שחיטת בעל חיים (ויקרא יז, יג) בכך, שהריגת בעל חיים על ידי אדם לצורך אכילתו מהווה סטייה מן האידיאל של הבריאה ועיוות שנוצר בה. תובת כיסוי הדם נובעת אפוא מן הבושה שבדבר זה.

<sup>13</sup> בראשית ד, א.

<sup>14</sup> בראשית א, כח.

<sup>15</sup> הרד"ק על הפסוק "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בראשית ב, יז) מבהיר: "וידעת הטוב והרע פירשו המפרשים ידעת המשגל, כי פרי העץ ההוא הוליד באדם תאוות המשגל. וטוב הוא המותר ורע הוא האסור. ואדם הראשון מלא דעת היה, להבחין בין טוב לרע, אלא שלא הייתה בו תאוות המשגל".



זווית ראייה זו, על תוצאותיו של חטא עץ הדעת מבחינת אישיותו של האדם, תסייע לנו להבין מדוע גרם החטא לשברו של העולם האידיאלי, ומדוע הביא החטא בכנפיו גם את הפירוד ואי השוויון, שלא שררו בעולם של דעת ואידיאלים.

שיתוף מלא ושוויון בין המינים מתחולל בעולם שבו אדם חי למען אידיאל מסוים, חיים שיש בהם התעלות על הרובד היצרי הבסיסי של אישיותו. לעומת זאת, כשהאדם משתוקק להשביע את יצריו, הוא מתמקד בעצמו. האדם הנהנתן והיצרי אינו משתף שיתוף אמת, שיש בו גם ויתור. בעולם שבו האדם מזדהה עם תשוקות, לא יכולה להיות הרמוניה מלאה והתמזגות שלמה עם הזולת. תשוקות, יצרים ופיתוי יוצרים גדרים וסייגים לא שוויוניים, שהינם תוצאה של עיוות האידיאל. המילים "והוא ימשול בך" נסמכו למילים "ואל אישך תשוקתך" (בראשית ג, טז), שכן בעולם של אינטרסים ורצונות תאוותניים, חזק ה"לחוד" מן ה"ביחד" והאהבה תלויה בדבר, כך שכאשר בטל הדבר בטלה האהבה.<sup>16</sup> הרב דסלר נהג על כן לומר לבני זוג בשעת נישואיהם, כי כל עוד הם קמים מדי יום וחושבים "מה יש בידי לתרום להגשמה הכוללת של שנינו כזוג" – חותרים הם להגשמת האידיאל ולאושרם המשותף. אך ביום שבו קם מי מבני הזוג ושואל "מה בן הזוג תורם לי" – החל השיתוף להיפרם.<sup>17</sup>

חטא עץ הדעת החדיר אם כן את הרעב התאוותני אל תוך תוכו של עולם הדעת. מאותה עת ואילך אין פינה טהורה הנקייה מתשוקות, מאינטרסים ומרצונות להשביע מאויים אישיים. הרובד העליון והנשגב של האדם חולל והתמזג עם רובדיה התחתונים והבסיסיים ביותר של האישיות. שבר זה גרר גם לשברו של החזון השוויוני ששרר בעולם האידיאלי והמיוחל.

<sup>16</sup> מסכתות קטנות, אבות דרבי נתן, נוסחא א', פרק מ', דיבור המתחיל "כל אהבה".  
<sup>17</sup> בהקשר זה יפה הוא הביאור לגמרא במסכת ברכות ת, ע"א (שעליה עמדנו בפרק המבוא לעיל) לפיו נשאל החתן "מצא" או "מוצא אני". אם מחפש האדם את טובתו שלו עצמו במסגרת המשותפת, הרי שבכך ייתמו חיי השיתוף. אך אם מצא הוא את אושרו עם נישואיו ואינו ממשיך עוד לחפש את טובתו האישית והאנוכית, הרי ש"מצא אישה מצא טוב ויפק רצון מה". להסברים נוספים ר' רי"ף וענף יוסף על עין יעקב, מסכת ברכות ת, ע"ב, דיבור המתחיל "שכינה ביניהם": הרב אליהו כי טוב, איש וביחו, פרק שמיני.



האם זהו שבר בלתי ניתן לאיחוי? האם יש תיקון לשברו של החזון השוויוני על אף המציאות החדשה שנוצרה?

נראה כי התשובה לכך מצויה בהליך הפקת הלקחים המתואר בעקבות חטא עץ הדעת.

בעקבות החטא שאל הקב"ה את האדם "אייכה?" הכיצד עשית כדבר הזה? והתשובה שניתנה, שהיא תשובה שאומר אדם לאלוקיו ברגע של אמת, הייתה: "האישה אשר נתת עימדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל".<sup>18</sup> טענתו של האדם הייתה, כי הסולידריות בינו לבין חוה הייתה מוחלטת והדוקה מדי, עד כי לא הותרה לו מרחב מחיה ושיקול דעת עצמאי משל עצמו. לא היה לו קיום נפרד ושונה שיאפשר לו שלא לשמוע בקול חוה – שותפתו לכל דבר ועניין. כך מפרש הרב הירש פסוק זה באומרו: "אישה זו היא שנתנה [לי לאכול מפרי עץ הדעת] ורצונה היה קובע בשבילי.

אדם לא טען שיצרו מתגבר עליו, או שאשתו פיתתה אותו. אלא התנצל בפשטות, שעשה את רצון אשתו.

כאן מתגלה השוויון ההרמוני, שנועד להיות בין איש לאשתו".

כלומר, אדם הראשון טען כי החטא היה תוצאה של העדר ישות עצמאית לכל אחד מבני הזוג. המאורע הדרמטי, שבו החדיר אדם לתוככי תודעתו את רציותיו, לא היה נחלתו של יחיד, והאישה שיתפה בקשר זה גם את אדם, באשר ההרמוניה והסולידריות ההדדית בין האיש לאישה היו מוחלטות, ורצון האישה הפך לרצון האיש באופן כמעט אוטומטי. נפילת בן הזוג האחד גררה על כן את נפילת רעהו, בלא שבני הזוג יקיימו ביניהם מערך של איזון ובקרה הדדית (checks and balances).

לאור טיעון זה של אדם, התברר כי כדי לאפשר לבני הזוג לאזן ולהשלים זה את זה, נחוצה שונות מסוימת. לכל אחד מהם נחוץ כר מחיה ייחודי משלו, שבו יפתח את אישיותו ואת תכונותיו האינדיבידואליות, כך שיוותר לו מקום לשיקול דעת עצמאי ומקורי משלו.

התוצאה הייתה על כן יצירת שוני בין בני הזוג, כך שתהא לכל אחד מהם פינה

<sup>18</sup> בראשית ג. יב.



ייחודית משלו במסגרת חיי השיתוף. משום כך נאמר לאדם בעקבות החטא "בזעת אפיך תאכל לחם".<sup>19</sup> הוא הופקד על מלאכת השדה, החיצוני לביתו, ונגזר עליו לעבדו בזיעת אפיו. לעומת זאת, תחום המחיה הייחודי של האישה הוא ממשלת הפנים, זכלשון המשנה בתחילת מסכת יומא "ביתו זו אשתו".<sup>20</sup> האישה היא המשפיעה על אורחותיו של הבית ועל עיצוב אישיותם וחינוכם של בני הבית – ועל כן נקבעת יהדותו של אדם על פי האם דווקא.

האיש מבטא את הרובד הבסיסי ביותר של האדם (המתואר בפרק ב' של ספר בראשית), הכובש את מרחבי הטבע ומתמודד עמם, והאישה מבטאת את הרובד השני של האדם (המתואר בפרק א של ספר בראשית) הניחן ברגש, בסולידריות ובתכונות שאנו מכנים אנושיות. השילוב בין בני הזוג, המהווים צלעות שונות של האדם, יוצר את המכלול האנושי ואת המזיגה הראויה בין מוח ללב ובין כוח לרגש. כרי מחיה ייחודיים ונפרדים אלו נועדו ליצור תיקון היסטורי לחטא עץ הדעת, שנבע מסולידריות יתר ומזהות שגרמה להעדר מנגנוני בקרה ואיזון בין בני הזוג. תיקון זה אינו יכול לבטל את רוע הגזרה שנגזרה על האנושות, ובעקבות חטא עץ הדעת האדם כיחיד איננו נצחי עוד. אך האנושות ככלל תוסיף ותתקיים בזכות האישה, אשר תחווה את חוויית האמהות, תוליד ילדים ותנחיל חיים לדורות הבאים. כך מבאר הרב הירש את הפסוק "ויקרא האדם את שם אשתו חוה":<sup>21</sup>

"בזכות האשה יחיה גם האיש ויקום בבניו אחריו.

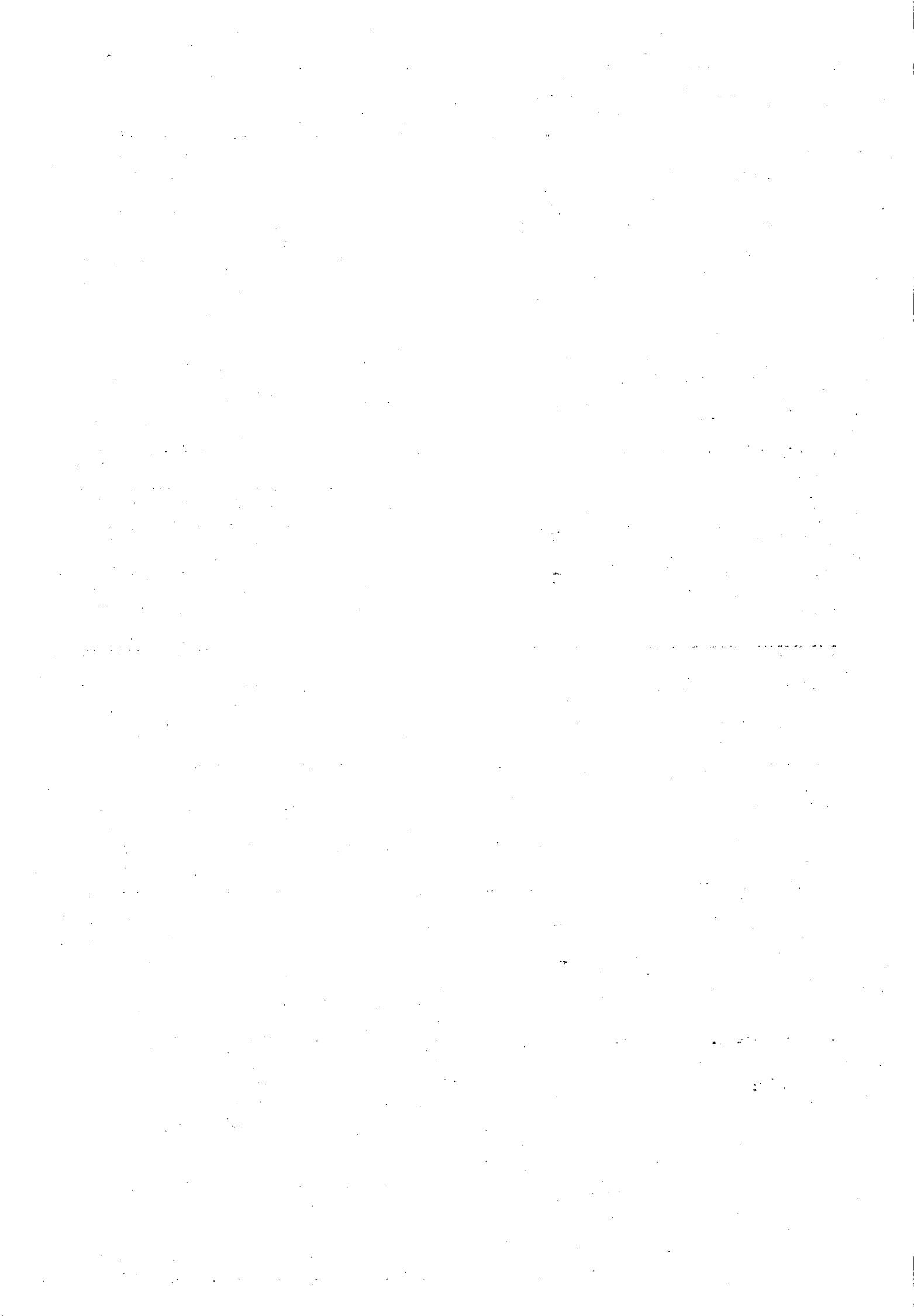
יכול היה האדם לכעוס על אשתו שבעטיה נטרד מגן עדן, אך הוא קורא לה [חוה] על שם הגדול שבתפקידיה! ...היא המצילה מן המוות, היא הנותנת חיים, ובזכותה נעשה האדם [הכוונה לאנושות] בן אלמוות".

אם כן, הפתרון לחטא היה חלוקת תפקידים ויצירת ההבחנה בין המינים. כך יכול היה כל אחד מבני הזוג להפעיל שיקול דעת עצמאי משלו ולאזן את רצונותיו הבלתי מבוקרים של בן הזוג האחר. אבל פתרון זה אינו אידיאלי, ואינו רצוי.

<sup>19</sup> בראשית ג, יט.

<sup>20</sup> משנה יומא א, א. על רקע זה ניתן להבין מדוע הוטלו חובות הצניעות בעיקר על האישה, שהרי הצניעות היא המפתח לפנימיותו של אדם. הכלל הוא כי "את צנועים חוכמה" שכן לפי השקפת חז"ל היא אות לחוכמתו של האדם ומשקפת את תוכנו הפנימי.

<sup>21</sup> בראשית ג, כ.





הרעיון המקורי היה כי בני הזוג לא יתמקדו בעולם רציות אגואיסטי משלהם, אלא יהיו נכונים לכונן תא משפחתי כולל, שיש בו סולידריות, אהבה ושיתוף על בסיס של שוויון מלא.

החטא הוא שפגע ביכולת השיתוף, ומחמתו שונה האידיאל השוויוני ונוצרו כרי מחיה נפרדים לכל אחד מבני הזוג, באופן שיתאפשר לכל אחד מהם לפתח שיקול דעת עצמאי שיוביל לאיזונים ערכיים ביניהם. התכלית המתוקנת היא אפוא, ליצור שלמות אחת כוללת משני בני זוג – השומרים על שונות בסיסית, בלא שאיש מהם יאבד את ייחודו. על כן, יוחדה לכל אחד מבני הזוג פינה משלו, על אף הסולידריות, שכן דווקא שוני וייחודיות אלו של בני הזוג חיוניים הם למימוש האידיאל המשותף באופן שיוביל להגשמה עצמית מלאה ונכונה.

– אבל חלוקת תפקידים זו, ביחד עם האיזונים שהיא נועדה לשרת, נחוצה רק בעולם יצרי, שבו חולֶּלָה ממלכת הדעת. השאיפה היא לחזור למצב שבו האדם מתעלה מעל לעולמו היצרי וחוזר לעולם שבו שולטת התבונה הטהורה. במרחבי ההוויה שאינם מונעים על ידי יצרים, שורר שוויון מלא ומוחלט והאדם יכול להגיע להגשמה עצמית גם אם קיימת סולידריות מוחלטת בין בני הזוג, בלא צורך בשונות ובמרחבי מחיה שונים.

על רקע זה ניתן להבין את דבריו הידועים של ר' יצחק עראמה בספרו עקדת יצחק.<sup>22</sup> הוא מתייחס לכך שאדם הראשון נתן לאישה שני שמות שונים, בשתי הזדמנויות שונות, כאשר השם, בהקשר זה, הוא לא רק כינוי אלא גם הגדרה. בספר בראשית,<sup>23</sup> מובאת תגובתו של האדם עם בריאת האישה והצגתה בפניו על ידי האלוקים: "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת".

השם "אישה" מהווה ביטוי לשוויון עם האיש.

לעומת זאת<sup>24</sup> – בעקבות חטא עץ הדעת – נאמר "ויקרא אדם שם אשתו חוה. כי היא הייתה אם כל חי". כלומר, אדם מצא לנכון לקרוא לאשתו בשם נוסף, חוה, ובכך להגדיר מחדש את הווייתה בעקבות החטא ועונשו.

<sup>22</sup> ר' יצחק עראמה, עקדת יצחק (ירושלים, תשכ"א), שער תשיעי.

<sup>23</sup> בראשית ב, כג.

<sup>24</sup> בראשית ג, כ.



מדוע נדרש אדם לקריאת שם נוסף ושונה לאישה? על כך משיב ר' יצחק עראמה כי שמות אלו מבטאים שתי תכליות שונות של האישה.

השם הראשון "אשה" הגדיר את מהותה בטרם החטא והוא מעיד על שוויון מלא בין המינים. שם זה ניתן לאישה לנוכח היותה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ישות השווה לאיש והמהווה שותף שווה ומלא לכל דבר ועניין.

השם השני "חווה" משקף את תכליתה השנייה של האישה כאם כל חי המביאה דור המשך. זוהי הנקודה הייחודית שניתנה לאישה בעקבות החטא, משנוצרה הפרדה פונקציונלית בין המינים. אבל הרב יצחק עראמה מדגיש, כי תכלית שנייה זו של האישה, להביא ילדים לעולם ולגדלם, היא התכלית השולית של האישה, ובלשונו: "התכלית הקטן". זוהי ההגדרה השנייה והמשנית, ואילו העיקר אצל האישה הייתה ונותרה ההגדרה הראשונה כ"אישה" השווה לאיש לכל דבר ועניין. ואכן, בעולם אידיאלי, עולם שאינו מונע מיצרים, שעל פי השקפת חז"ל הוא עולם שכולו טוב, אין צורך בקיומם של מרחבי מחיה שונים בין המינים, ושורר שוויון מלא ביניהם.

בהתאם לגישה זו, מבהיר ר' יצחק עראמה מדוע חרה אף יעקב ברחל, בעת שזו באה וזעקה בפניו במר ליבה "הבה לי בנים ואם אין – מתה אנכי".<sup>25</sup> חז"ל תמהים על גערה זו של יעקב, ולא חוסכים את שבט ביקורתם הימנה.<sup>26</sup> מהו פשר התנהגות זו של יעקב כלפי האישה היחידה שאהב, אשר לשם השגתה עבד את לבן ארבע עשרה שנים ברציפות?

ר' יצחק עראמה מסביר באופן עמוק ומרהיב כי יעקב מצא לנכון לגעור ברחל על דבריה, כי אם אין לה ילדים סר הטעם לחייה ("הבה לי בנים ואם אין – מתה אנכי"). אמירה זו נבעה מהשקפה לפיה בהעדר ילדים אין האישה מגשימה את תכליתה כ"חווה", אם כל חי, ואין כביכול טעם בקיומה. יעקב התנגד מכול וכול להשקפה זו. אכן, גידול ילדים היא תכלית חשובה, אך אין זו חזות הכול בחיי האישה. התכלית העיקרית שלה היא – ההגשמה העצמית של חייה שלה.

יעקב גער על כן ברחל – למען תתעשת. ליבו לא היה גס במועקתה, אך הוא ביקש להדגיש בפניה כי יש טעם רב לחייה אף אם חלילה לא תלד, שכן בידה

<sup>25</sup> בראשית ל, א.

<sup>26</sup> ובלשון חז"ל: "אמר לו הקב"ה [ליעקב] וכי כך משיבים את המעיקות?" (בראשית רבה עא, דיבור המתחיל "ויחר אף").



להגשים את ייעודה שלה בעולמה, כצלם אלוקים, שבידו להגיע למימוש עצמי ולעשות לעצמו "יד ושם, טוב מבנים ומבנות".<sup>27</sup>

הנה כי כן, גם לאחר החטא הקדמון וההפרדה שיצר בין המינים, לא אבדה תקוותו של חזון השוויון. אכן, בעולם שבו היצרים גוברים על הדעת, הדרך להרמוניה ולהגשמה עצמית עוברת במציאת מרחבי מחיה שונים לכל אחד מן המינים, במקביל לחייהם המשותפים. הדגשת נקודות הייחוד השונות של כל אחד מהם נחוצה כדי לסייע להם לפתח אישיות עצמאית משלהם, למען יוכלו לשמור על שיקול דעת עצמאי ומקורי ולפתח מערכת של בקרה ואיזון הדדי ביניהם.

אבל התכלית האמיתית אינה שיתוף פעולה בין שונים המתמקדים בכרי מחיה נפרדים זה מזו, אלא שיתוף הרמוני בדרך של שוויון בין שווים, כאשר כל אחד מבני הזוג ממוג באישיותו את שני פניו של האדם, הן את זה הניתן בכוח הכיבוש של איתני הטבע והיקום, והן את זה הרוחני והאנושי, כצלם אלוקים וכנזר הבריאה.

כאשר האדם חוזר לעולם הדעת, לעולם של אידיאלים – שב להשתרר השיתוף המלא בין המינים וזוהי התכלית המקווה והמיוחלת שאליה יש לשאוף.<sup>28</sup> לאור נקודת מוצא זו נעבור לבחון את התייחסותם של חז"ל לאישה במישור התבוני והרוחני.

<sup>27</sup> ישעיה נב, ה.

<sup>28</sup> דומה כי זהו פשר הברכה הנאמרת בעת נישואיהם של בני זוג: "שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם". האיחולים לזוג הצעיר הם, כי יזכו להגשים בחייהם המשותפים את החזון ששרר בעולם האידיאלי שטרם החטא, בעת ששררו חיי הרמוניה מוחלטים ושיתוף מלא בין בני הזוג.



# חוכמתן, בינתן ודעתן של נשים

בפרקים הקודמים עמדנו על בריאת הזכר והנקבה כאחד בצלם אלוקים, ועל השוויון המלא ביניהם ברובד הרוחני והשכלי של האדם. עמדנו גם על דבריו של ר' יצחק עראמה, כי השם "אישה" שניתן לחוה קודם החטא נועד לבטא את שוויונה לאיש "וכמוהו תוכל להבין ולהשכיל בדברי שכל וחסידות, כמו שעשו האמהות וכמה צדקניות ונביאות וכאשר יורה פשט 'אשת חיל מי ימצא'".<sup>1</sup>

לאור נקודת מוצא ברורה זו נבקש למצוא בפרק זה, פתרון לרצף של סתירות לכאורה בדברי חז"ל, בעת שהם מתייחסים לסוגיית האינטליגנציה של האישה. ככלל, אנו מוצאים מקורות רבים, במשך כל הדורות, שבהם חז"ל מדגישים את בינתה היתרה של האישה. נסקור להלן מבחר ממקורות אלה, ולאחר מכן נבקש ליישב בינם לבין מקורות שמהם נושבת לכאורה רוח אחרת.

נפתח מן הפסגה – הלוא היא הנבואה, הנתפסת כדרגה הרוחנית והנשגבה ביותר. חז"ל מציינים כי לדרגה זו העפילו נשים כגברים וכי "שבע נביאות נתנבאו לישראל: שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה ואסתר".<sup>2</sup> יתרה מכך, ביחס לפסוק "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה"<sup>3</sup> רש"י מבאר: "למדנו שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות". כלומר, אברהם נצטווה לשמוע בקול שרה, מכיוון שהיא הרחיקה ראות ממנו ודרגת נביאותה הייתה נשגבה ומרוממת משלו.

הרב שמשון בר' רפאל הירש מוסיף ומציין בהקשר זה, כי המונח "לשמוע

<sup>1</sup> ר' יצחק עראמה, עקדת יצחק (ירושלים, תשכ"א), שער חשיעי.

<sup>2</sup> מגילה יד, ע"א.

בראשית כא, יב.





בקול", לחבדיל מהמונח "לשמוע לדבר", משמעו ציות. אדם שומע בקול הוריו, מוריו, מפקדיו והממונים עליו ומציית להם – אף אם דבריהם אינם לפי רוחו ואף אם אינו יורד לסוף דעתם. זאת, מכיוון שהוא סומך, או מחויב לסמוך, על שיקול דעתם. אברהם נצטווה "לשמוע בקול" שרה, ולא רק לשמוע לדבריה. דבר זה נבע לדברי הרב הירש מכך ששרה העמיקה להבין ולעמוד על טיבו של ישמעאל יותר מאברהם, "שהרי בדרך כלל נשים מעמיקות לחדור במבטן אל דרכי האופי".

אנו רואים אפוא במקורות כי אישה מסוגלת להגיע למדרגה רוחנית ונשגבת של נבואה, לא פחות מן הגבר, ונשים ניחנו באינטואיציה המקנה להן יתרון יחסי בשיפוט של תכונות אנושיות ובעמידה על קנקנם של אנשים.

התייחסות ליכולת האינטלקטואלית של האישה מצויה בגמרא<sup>4</sup> המנתחת יכולת זו בנוגע לאישה השונמית. בספר מלכים מסופר, כי הנביא אלישע ביקר בביתה של האישה השונמית:

"ותאמר אל אישה; הנה נא ידעתי כי איש אלוקים קדוש הוא, עובר עלינו תמיד, נעשה נא עליית קיר קטנה ונשים לו שם מיטה ושלחן וכסא ומנורה והיה בבואו אלינו יסור שמה".<sup>5</sup>

מפסוק זה עולה כי האישה השונמית הכירה בנביא אלישע כי איש קדוש הוא, ואילו בעלה לא הבחין בכך. חז"ל מסיקים על כן "מכאן, שהאישה מכרת באורחים יותר מן האיש".

התייחסות מרהיבה נוספת של חז"ל, המבטאת את הערכתם הרבה ליכולת האינטואיטיבית של נשים ולגישתן הפרקטית, שיש בה כדי לבור את הבר מן המוץ ולבחון מחלוקת אידיאולוגית ועקרונית מזווית ראייה מציאותית, מצינו בגמרא במסכת סנהדרין<sup>6</sup> בהתייחס לאחד מן האנשים שנמנו על עדתו של קורח – און בן פלת.

<sup>4</sup> ברכות י, ע"ב.

<sup>5</sup> מלכים ב, ד, ט.

<sup>6</sup> סנהדרין קט, ע"ב; קי, ע"א.



און נכלל בעדת רשעים ובכל זאת לא אירע לו דבר – בזכות תבונתה של אשתו. בהקשר זה, חז"ל מתארים כי בשעה שמסביב המה הסער והמחלוקת בין קורח למשה רבנו הייתה בעיצומה, פנתה אשתו של און בן פלת ושאלה אותו: מהי התועלת וטובת ההנאה המעשית שעשויה לצמוח לך – און – מהתערבות במחלוקת זו? הן ממה נפשך, אם קורח יזכה במערכה, לא תהפוך אתה – און בן פלת – למנהיג, ואם משה יזכה במערכה – שוב לא ישתנה מעמדך שלך.

און בן פלת נותר ללא מענה על שאלה זו. הוא חשב במונחים של אידיאולוגיה – אך על הצד המעשי לא נתן את דעתו כלל. עם זאת, ציין לפני אשתו, כי הוא נאלץ להמשיך לשעוט בדרך שבה החל, לנוכח המחויבות החברתית שנוצרה.<sup>7</sup> ביחס לכך, הציעה אשתו "שב ואני אצילך". היא הוסיפה ואמרה: יודעת אני כי על אף מרידת אנשי קורח במשה הרי מדובר באנשים אשר בחייהם האישיים קדושים הם ולא ייכנסו לאוהל, שיושבת בו אישה בשיער סתור וגלוי. על כן, השקתה את בעלה יין, הלינה אותו בתוככי אוהלה, ולאחר מכן ישבה בפתח ביתה כששער ראשה מגולה. כל מי שבא לקרוא לאון בן פלת – לא יכול היה לפגוש בו, שהרי ישן בחדר הפנימי. איש גם לא נכנס אל תוככי האוהל להעירו, שכן נרתע מלהתייחד עם אישה היושבת בפתח כשראשה פרוע. בין כה וכה, חלף הזמן הקריטי. קורח ועדתו נבלעו במעבה האדמה, בעוד און בן פלת ישן שנת ישרים באוהלו.

על כך דרשו חז"ל את הכתוב "חכמות נשים בנתה ביתה"<sup>8</sup> – זו אשתו של און בן פלת, "ואולת בידיה תהרסנו" – זו אשתו של קורח.<sup>9</sup>

הנה כי כן, לפנינו מהפכן גדול, שרצה לתקן עולם והצטרף למרד במשה רבנו. הוא ראה לנגד עיניו את האידיאות הגדולות, אך לא עצר לבחון את הזווית האישית שלו. הצלתו נבעה מדרך חשיבתה הפרקטית של אשתו, אשר שאלה בפשטות: "מה יצא לך מכל העניין?"

מקרה זה מובא בחז"ל כדוגמה לחוכמתן של נשים.

<sup>7</sup> ובלשון המדרש: "מה אעשה, הייתי עם קורח ועדתו באותה התייעצות ונשבעתו להם שאם יקראו לי אלך עימהם".

<sup>8</sup> "חכמות נשים בנתה ביתה ואולת בידיה תהרסנו" (משלי יד, א).

<sup>9</sup> סנהדרין קי, ע"א.



ספרות חז"ל גדושה בהתייחסויות לחוכמתן של נשים.<sup>10</sup> מקור ראשוני לכך מצוי כבר בתורה עצמה בסיפור על בנות צלפחד שהביכו בחוכמתן את משה רבנו.

בתלמוד<sup>11</sup> מובאים בהקשר זה דברי הברייתא כי "בנות צלפחד חכמניות הן, דרשניות הן, צדקניות הן". ומבארת הגמרא: "חכמניות הן... אמרו לו (למשה רבנו): אם כמו בן אנו חשובין – תנה לנו נחלה כבן, אם לאו – תתיבם אִמְנו".<sup>12</sup> מדובר בסתירה מובנית, שנוצרה במקרה של בנות צלפחד, שכן לצורך דיני הירושה לא ניתן להן מעמד והן לא נחשבו ממשיכות דרכו של אביהן כדי לקבל את נחלתן. לעומת זאת, לצורך דיני הייבום, לא ראו את אביהן כמי שמת בלא להקים שם ושארית, ועל כן לא יכלה האם להתייבם ולהינשא לאחיו של צלפחד. סתירה זו העלו בנות צלפחד לפני משה כטיעון מוחץ, ובתורה מצוין, ללא כחל ושרק, כי אדון הנביאים והאיש שקיבל תורה בסיני מפי הגבורה, נותר ללא מענה. בהעדר יכולת לפתור קושי זה בעצמו נאלץ משה להביא את העניין לפני ה'.<sup>13</sup> יושם אל לב כי הדברים מובאים בתורה, ומבוארים בחז"ל, והעובדה שנשים מביכות בצורה שכזו את משה אינה נחשבת לפחיתות כבוד כלשהי. אדרבה, על בנות צלפחד נאמר: "מגיד שראתה עינן מה שלא ראתה עינו של משה".<sup>14</sup>

עוד דוגמה ידועה להתייחסות כזאת של חז"ל אל נשים מצויה בטבעיות שבה התקבלה התופעה של ברוריה, אשתו של התנא ר' מאיר (בעל הנס), ובתו של התנא ר' חנינא בן תרדיון, אשר השתתפה בדיונים הלכתיים – לצידם של גדולי התנאים, כשווה להם באופן מלא.

כך מצינו בתוספתא<sup>15</sup> כי התנא רבי שמעון בן חנינא נשאל שאלה הנוגעת לדיני טומאה וטהרה ושיתף בדיון הלכתי זה במידה שווה הן את בנו של רבי חנינא בן תרדיון והן את בתו, ברוריה. הבן נתן תשובה אחת, הבת נתנה תשובה אחרת, ולא זו בלבד שבדיון הלכתי זה נשמע קולה של הבת באופן שוויוני לגמרי, אלא שדבריה

<sup>10</sup> התייחסות מעניינת לחוכמתן של נשים במישור ההלכתי, מצויה במשנה ברורה (ספר ההלכה המונומנטלי של ר' ישראל מאיר הכהן מן העיר ראדין שבליטא, הידוע בכינוי "חפץ חיים") שבו מובאות הלכות שנקבעו על פי הוראת אמו של מחבר ספר הדרישה. כך למשל מביא המשנה ברורה מחלוקת בין ה"באר היטב" לבין ה"מגן אברהם" (סימן רס"ג, סעיף ה' בשערי תשובה) ביחס לדין כי מברכים על גר של יום טוב לאחד הדלקתו, בניגוד לגר של שבת שעליו מברכת האישה לפני הדלקתו. והמשנה ברורה קובע, כי ההלכה נפסקה "כדעת א"ם הגאון מחבר ספר הדרישה (על הטור), והיא אישה אשר נשאה ליכה בחוכמה".

<sup>11</sup> בבא בתרא קי"ט, ע"ב.

<sup>12</sup> אדם נשוי שמת בלא ילדים, נושא אחיו את אלמנתו להקים שם לאח המת, וזוהי מצוות ייבום.

<sup>13</sup> במדבר כז, ה.

<sup>14</sup> רש"י במדבר כז, ז.

<sup>15</sup> תוספתא כלים בבא קמא פרק ד', יז. בו נשאל התנא רבי שמעון בן חנינא – "הגור מאימתי טהרתו?"



אף הועדפו על דברי הבן, והמסקנה היא "יפה אמרה בתו מבנו". הדברים חדים עוד יותר בתוספתא<sup>16</sup> שבה ברוריה זוכה למעמד שווה במחלוקת עם גדולי התנאים. כך מובאת שם מחלוקת בין רבי טרפון, חכמים וברוריה. גם במקרה זה הועדפה דעתה של ברוריה ור' יהודה מסכם את הדיון באומרו: "יפה אמרה ברוריה". במסכת פסחים<sup>17</sup> מובא דו שיח בין תנאים וכו התייחסות לברוריה כשווה בין שווים, וכתלמידה המהווה קנה מידה לפרק הזמן הנדרש לתנאים ללימוד של נושא מורכב. מצוין שם כי התנא ר' שמלאי ביקש מר' יוחנן שילמדו את ספר היוחסין.<sup>18</sup> משסירב ר' יוחנן לבקשתו, הפציר בו ר' שמלאי כי יקדיש לכך ולו פרק זמן של שלושה חודשים. על כך השיב לו ר' יוחנן באומרו: מה ברוריה ששנתה שלוש מאות הלכות משלוש מאות חכמים שונים, ביום אחד, לא הספיקה ללמוד את ספר היוחסין בשלוש שנים, אתה מתיימר ללמוד זאת בשלושה חודשים?<sup>19</sup> ברוריה היא גם דוגמה לראייה מפוכחת ואנושית הבאה לידי ביטוי בפרשנות מרהיבה של המקורות. כך מצינו בגמרא במסכת ברכות<sup>20</sup> כי בעלה של ברוריה – התנא ר' מאיר – סבל משכניו הבריונים, שהיו מצערים אותו רבות והגיעו הדברים לידי כך שהתפלל לכליונם, וזאת לאור פירושו את הפסוק "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם".<sup>21</sup> אך ברוריה תיקנה את בעלה והפנתה את תשומת ליבו לכך, שבכתוב לא נאמר "יתמו חוטאים" אלא "יתמו חטאים", דהיינו כי תכלה הרשעה ולא הרשעים. הוויכוח הוא ענייני ולא אישי. על כן אמרה ברוריה לר' מאיר, כי אל לו להתפלל לכליונם של הרשעים, אלא אדרבה עליו לבקש רחמים מהקב"ה ולהתפלל עליהם כי ישובו למוטב וממילא "ורשעים עוד אינם".<sup>22</sup>

<sup>16</sup> תוספתא כלים בבא מציעא, פרק א', ו.

<sup>17</sup> פסחים סב, ע"ב.

<sup>18</sup> קובץ ברייתות ומדרש לספר דברי הימים.

<sup>19</sup> הסוגיות מופיעות במקור בארמית ומובאות כאן בתרגום שלי לעברית.

<sup>20</sup> ברכות י, ע"א.

<sup>21</sup> תהילים קד, לה.

<sup>22</sup> הדרך היא על כן, להתפלל כי רשעים אלו ישובו למוטב, ולא כי יארע להם רע חלילה, וכלשון המכתם הידוע "חושך לא מגרשים עם מקלות, אלא מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך". מקרה דומה לזה של ברוריה מצוין בגמרא בתענית כג, ע"ב, ביחס לאבא חלקיה, נכדו של חוני המעגל, אשר באו אליו בבקשה כי יתפלל לירידת גשמים. הוא עלה עם אשתו אל גג הבית ושניהם התפללו. הוא בזווית אחת ואשתו בזווית אחרת. התפילה נענתה וענני המטר הגיעו – מן הזווית של אשתו. שאלו חכמים את אבא חלקיה מדוע נענתה תפילתה של אשתו יותר מתפילתו הוא, ועל כך השיב כי כאשר גרו בריונים בשכונתו, התפלל הוא עליהם כי יבולע להם, ואילו אשתו התפללה לחזרתם למוטב. בכך מרוממת היא ממנו.





על רקע מקורות אלו הרואים בחוכמת האישה דבר ברור ומובן מאליו, מתעורר קושי רב בהכנת ההכללה לפיה "נשים דעתן קלה עליהן".

מקורה של האמירה בסוגיה במסכת שבת,<sup>23</sup> המובאת שם אגב תיאור קורותיו של התנא רבי שמעון בר יוחאי. בגמרא מובאת שיחה, שבמהלכה שיבח יהודה בן גרים את הקדמה ואת תנופת הבנייה שהביא שלטונה של רומי לישראל. למשמע דברים אלו שתק ר' יוסי כמי שנמנע מלחלוק אך גם אינו מתלהב מן הדברים. לעומתו, רבי שמעון בר יוחאי ביקר את הדברים בחריפות ומחמת ביקורת זו גזרה עליו המלכות מיתה.

בתחילה, התחבא ר' שמעון בר יוחאי בבית המדרש עם בנו ר' אלעזר, והם ניזונו מאוכל שהביאה להם אשתו. משגברו החיפושים, ברח ר' שמעון בר יוחאי מבית המדרש למערה וישב בה שתיים עשרה שנים.

ביחס לכך מציינת הגמרא, כי ר' שמעון בר יוחאי נימק לפניו בנו את בריחתו למערה בחשש פן יסבו הרומאים עינויים לאשתו המביאה להם מים ומזון והיא תגלה את מקום מחבואם. בהקשר ספציפי זה אמר רבי שמעון כי "נשים דעתן קלה".

במקור זה אין כשלעצמו כדי להפחית ממידת האינטליגנציה של נשים, וכל שנאמר בו הוא, כי נשים רגישות יותר לעינויים פיזיים ועל כן לא ראוי לחשוף אותן למצבים מסוכנים.<sup>24</sup>

עם זאת, הביטוי "נשים דעתן קלה עליהן" מופיע גם במסכת קידושין,<sup>25</sup> בהקשר שלא ניתן לפרשו בדרך דומה. שם נקבע: "לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים". הגמרא נותנת טעם לכך באומרה "תנא דבי אליהו, הואיל ונשים דעתן קלות עליהן".

כלומר, אין איסור של התייחדות אישה אחת עם שני גברים מפני "שהאחד בוש מחברו". מכיוון שאנשים אינם נוהגים בדרך כלל לקיים יחסי אישות בנוכחות אדם אחר. לעומת זאת, יש איסור על גבר להתייחד עם כמה נשים. מבהיר רש"י: "מפני

<sup>23</sup> שבת לג, ע"ב.

<sup>24</sup> טיעון דומה הועלה על ידי משרד הביטחון בעת שסירב לקבל חיילת בשם אליס מילר לקורס טיס. הסירוב נומק בין השאר בחשש כי שירות של נשים כטייסות עלול להביא לחשיפתן למצבים קשים בעת נפילתן בשבי. לעניין זה ר' בג"צ 4541/94 מילר נ' שר הביטחון ואח', פ"ד מט(4), 104, 107. בפסק דין זה מצוטטים דברי מפקד חיל האוויר: "עד כה מקובל היה במציאות הביטחונית הקיימת בישראל כי הגברים הם שיוצאים לחזית, זאת לאור מידת הסיכון הכרוכה במקצועות לחימה, הסיכוי ללחימה מול פני אויב וסכנת הנפילה בשבי". לניתוח פסק הדין יעוין במאמרו של פרופ' ד' פרידמן "שירות נשים במקצועות לחימה ושיוויון בחלוקת הנטל", המשפט ד', 27.

<sup>25</sup> קידושין פ, ע"ב.



שדעתן קלה ושתייהן נוחות להתפתות ולא תירא זו מחברתה, שאף היא תעשה כמותה".

כיצד מתיישבים הדברים עם דברי המדרש "מפני מה האיש נוח להתפתות ואין האישה נוחה להתפתות? אמר להם [ר' יהושע] אדם נברא מאדמה, כיוון שאתה נותן עליה טיפה של מים מיד היא נשרית, וחוה נבראה מעצם, ואפילו אתה שורה אותו כמה ימים במים אינו נשרה"<sup>26</sup> הן במדרש זה רואים אנו כי אדרבה, אישה נוטה פחות להתפתות לדבר עבירה מאיש.

מעניין לראות בהקשר זה את התייחסות חז"ל לברוריה המהווה כאמור דוגמה מובהקת לחוכמה ואף מצוינת לשבח, על ידי חז"ל, על המידה שהפנימה את הערכים וההווי התורניים, בתחומי הצניעות ואהבת התורה.<sup>27</sup>

במסכת עבודה זרה מתואר מקרה שבו נחלץ התנא ר' מאיר להציל את אחותה של ברוריה (אשתו) שנשבתה על ידי הרומאים לבית זונות.<sup>28</sup> הגמרא מתארת כיצד אמר ר' מאיר את המילים "אלוקי מאיר ענני" וניצל בנס (ומכאן שמו: ר' מאיר בעל הנס). בעקבות מקרה זה הפך ר' מאיר למבוקש ודיוקנו התנוסס בראש כל חוצות. אך ר' מאיר ניצל וברח לבבל. בסיומו של סיפור תלמודי זה, מופיעה דעה שונה, לפיה ברח ר' מאיר לבבל משום "מעשה דברוריא". מהו אותו מעשה שקרה עם ברוריה ואשר מחמתו נאלץ התנא ר' מאיר לגלות לבבל? זאת אין התלמוד מבאר לנו בשום מקום.

ואולם, רש"י מציין את הדברים המדהימים הבאים:

"שפעם אחת לגלגה [ברוריה] על שאמרו חכמים [בסוגיה במסכת קידושין פ, ע"ב] 'נשים דעתן קלות הן עליהן', ואמר לה [ר' מאיר בעלה] 'חייך, סופך להודות לדברים'.

וציווה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עברה.

הפציר בה [התלמיד של ר' מאיר, במצוות רבו] ימים רבים, עד – שנתרצית!

<sup>26</sup> בראשית רבה יז, סימן ח'.

<sup>27</sup> כך מצינו בגמרא (עירובין נג, ע"ב) את פנייתה של ברוריה לאחר מן התנאים שלמד תורה בלחש, כי עליו ללמוד בקול רם, אם ברצונו לזכור את תלמודו ולהשרישו בלבו. כמו כן מובא שם, כי רבי יוסי הגלילי הלך בדרך ופגש את ברוריה. אמר לה: "באיזו דרך נלך ללוד?" אמרה לו: "גלילי שוטה, לא כך אמרו חכמים – אל תרבה שיחה עם האשה? היה לך לומר: באיזה ללוד?" כלומר, ברוריה העירה לתנא על שהשתמש במילים מיותרות בשיחתו עמה בניגוד להלכות צניעות האוסרות להרבות שיחה עם האישה.

<sup>28</sup> עבודה זרה יח, ע"א-ע"ב.



וכשנודע לה – חנקה עצמה.

וערק ר' מאיר [לבבל] מחמת הבושה".<sup>29</sup>

הדברים קשים כגידיים.

כיצד התאבדה ברוריה בניגוד לאיסור החמור לעשות כן?

מדוע שלח ר' מאיר תלמיד לפתות את אשתו רק כדי להוכיח לה את העיקרון כי

"נשים דעתן קלה עליהן"?

כיצד הסכים אותו תלמיד לפתות אשת איש? נראה לכאורה כי מדובר בפיתוי שלא

התממש בפועל, וכי ברוריה חוותה כישלון אישי בעצם הנכונות שהתעוררה בה

להתפתות.<sup>30</sup> אך גם כך קשים הדברים לגופם: כיצד ניתן לומר על ברוריה כי דעתה

קלה עליה, בשעה שראינו בסוגיות רבות תיאורים נשגבים של בינתה ותוכמתה,

שהיו לשם דבר?

ומה מוכיחה לנו העובדה כי אפילו הזדגולה שבנשים ניתנת לפיתוי? וכי שונה הוא

המצב לגבי גברים? וכי אין האיש מועד לפיתוי אם מנסים אותו בכך? הכי חינם

מתפללים אנו מדי בוקר "אל תביאנו לא לידי ניסיון ולא לידי ביזיון"? הן לשום אדם

אין חסינות מפני יצרים. כיצד מוכיח אפוא ניסיון זה של ברוריה את הכלל כי "נשים

דעתן קלה"?

קושי דומה מצוי במסכת יומא:<sup>31</sup> "שאלה אשה חכמה [כלומר התלמוד יוצא מהנחה

כי השואלת חכמה היא] את רבי אליעזר: מאחר שמעשה העגל שווין, מפני מה אין

מיתתן שווה?" כלומר, מאחר שכל מיני העבודות, שעבד העם את העגל, מהוות

עבודה זרה ושוות באיסורן, מפני מה מצינו שלוש מיתות שונות [סיף, מגפה וחולי

מעיים המכונה הידרוקן] ולא נגזרה מיתה שווה על כל עובדי העגל?

אמר לה [ר' אליעזר לאותה אישה חכמה]: "אין חכמה לאישה אלא בפלך" [כלי

שטוים בו חוטים] וכן הכתוב אומר "וכל אישה חכמת לב – בידיה טוו".<sup>32</sup>

מייד לאחר מכן מובאים בגמרא הסבריהם של רב ושל לוי ליישוב שאלה זו לגופו

<sup>29</sup> שם, בדיבור המתחיל "ואיכא דאמרי משום מעשה דברוריא".

<sup>30</sup> לעניין זה יענין במקורות הרבים הנזכרים במאמרה של יעל לוי־כץ, "בין לילית לברוריה", מבוע – ליצירה

דתית בספרות, תשנ"ו, עמ' 89, בעמ' 91 ובהערות שוליים 32 ו-34 שם.

<sup>31</sup> יומא סו, ע"ב.

<sup>32</sup> שמות לה, כה.



של עניין.<sup>33</sup> לפנינו אפוא שאלה של שואלת המוגדרת כחכמה ושאלה זו נדונה בהמשך הסוגיה ונמצאת ראויה למענה על ידי רב ולוי. עם זאת, את השואלת עצמה שלח התנא ר' אליעזר אל הפלך ולא השיב לה דבר. מה פשרה של אמירה זו כי "אין חוכמה לאישה אלא בפלך"? וכי אין אישה מסוגלת להבין נושא עיוני מופשט?

הקושי מתעצם בעת שאנו מוצאים במסכת נידה<sup>34</sup> כי הגיל שבו נשים חייבות במצוות ואשר בו מתחשבים בנדריהן הוא 12, מוקדם בשנה לעומת גברים. זאת, מכיוון שנאמר "ויבן ה' אלהים את הצלע"<sup>35</sup> ודורשים חז"ל: "ויבן" – לא רק מלשון בניין אלא גם מלשון תבונה, "מלמד שנתן הקב"ה בינה יתרה באשה יותר מבאיש". האישה ניחנה אפוא בתבונה יתרה והדבר מתבטא אף בנושאים הקשורים להגדרתה כחייבת במצוות וכמבינה מהותו של נדר. אם כך מה פשר ההתייחסות אליה כאל קלת דעת? ומדוע נאמר כי אין חוכמה לה אלא בפלך?

כדי להבין סוגיה זו נראה, כי מן ההכרח לעמוד על טיבם של שלושת המונחים, שנעשה בהם שימוש במקורות דלעיל, הלא הם: חוכמה, בינה ודעת, שהרי ראשית הבנה – הגדרה נכונה.

מונחים אלו מבוארים על ידי רש"י (שמות לא, ג):

חוכמה – מה שאדם שומע מאחרים ולמד;

תבונה – מבין דבר מליבו מתוך דברים שלמד;

דעת – רוח הקודש.

<sup>33</sup> בהקשר זה יפים הם דבריה של פרופ' יהודית האופטמן, במאמרה "בכל זאת נמצאה אישה חכמה" מוסף ראש השנה תש"ס של "הארץ", כי השואלת החכמה הפנתה את תשומת הלב לכך שהמיתה של השקיית זהב העגל הטחון כשהוא מעורב במים מזכירה את עונש הסוטה, כאשר קיימת הקבלה בין עם ישראל הבוגד באלוקיו בחטא העגל לבין אישה הבוגדת בבעלה. ההקבלה לסוטה ניכרת גם בתירוץ של רב ושמואל, כי השוני בעונשים נבע משוני במעשי העבירה של החוטאים בעגל, תוך התייחסות למעשים כגון: "גיפף ונישק". פרופ' האופטמן מציינת כי השואלת האירה נקודה ייחודית זו, ועל כן מהווה שאלתה עילה להגדרתה כ"אישה חכמה".

ואכן, האסוציאציה של פרשת הסוטה המתעוררת מכוח חטא העגל מופיעה בחז"ל (עבודה זרה מד, ע"א): "ויזר על פני המים וישק את בני ישראל" (שמות לב, כ) – לא נתכוון אלא לכודקן כסוטות" (ורי עוד רש"י על שמות לב, כ). עם זאת, ספק בעינינו אם אכן כוונת האישה החכמה בשאלתה, הייתה ליצור זיקה בין עונשם של החוטאים בעגל לבין עונשה של האישה הסוטה. כמו כן, ספק בעינינו אם זהו אכן פשר תשובתם של רב ולוי בגמרא.

<sup>34</sup> נידה מה, ע"ב.

<sup>35</sup> בראשית ב, כב.





כלומר, "חוכמה" היא דבר שניתן לשאת ולתת בו וללמדו מאחרים, "תבונה" היא ההפנמה האישית ויכולת היישום של החוכמה הנלמדת, ו"דעת" היא הערך המוסף של היצירתיות הטבועה באדם, המכונה בתואר הנשגב "רוח הקודש".

האדמו"ר הראשון לבית חב"ד (ראשי תיבות – חוכמה, בינה, דעת), מרחיב בהבהרת פשרם של מונחים אלו בספרו תניא כדלקמן:<sup>36</sup>

חוכמה – היא התיאוריה המופשטת המהווה מושא ללימוד עיוני מפיהם של אחרים. המילה "חכמה" מורכבת מן התיבות "כח מה", דהיינו – הרעיון הגולמי. החוכמה, המכונה על ידי חכמי הקבלה כ"נקודה קדמאית", כלומר כנקודת הבראשית,<sup>37</sup> מבטאת את הפוטנציאל הרעיוני, שהוא הבסיס לשלבי היישום שיבואו אחריו. דוגמה לתוכמה היא שרטוט תבניתו של בניין על ידי אדריכל, כשלב קודם להוצאה של התוכנית העיונית מן הכוח אל הפועל.

בינה – היא הכישרון המעשי להוציא אל הפועל רעיון מופשט, כמעשהו של הבנאי הנוטל את השרטוט של האדריכל, ובכשרונו בונה את הבית על בסיס התוכנית. על כן נאמר: "מרבה עצה מרבה תבונה"<sup>38</sup> – מי שמתיעץ בבעלי ניסיון משכיל ביישום החוכמה.

דעת – היא כשרון היישום בנחישות ותוך דבקות במשימה, בבחינת "והאדם ידע את חוה אשתו",<sup>39</sup> שזוהי ההתחברות האולטימטיבית לדבר שהיה מחוץ להווייתו. שילוב החוכמה העיונית עם כשרון ההוצאה אל הפועל וההתמדה בה, מפיקים אפוא ערך מוסף של יצירתיות – זוהי הדעת. אנו חווים את הערך המוסף היצירתי של הדבקות במשימה, בעת שאדם נחוש בדעתו לכתוב יצירה. במקרים רבים הוא חש כיצד רעיונות חדשים מפכים בו בד בבד עם הכתיבה, בלא שהיו קיימים קודם לשלב הביצוע.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> ר' שניאור זלמן מן העיר לאדי, תניא, ליקוטי אמרים פרק ג'.

<sup>37</sup> את הפסוק "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ", מתרגם הירושלמי "בחוכמא ברא ה'". החוכמה היא אפוא המקור הראשוני של היצירה, כאשר הכול עוד היולי ושרוי במצב של תוהו ובוהו.

<sup>38</sup> אבות ב, ז.

<sup>39</sup> בראשית ד, א.

<sup>40</sup> הרמב"ן מציין באגרת הקודש "והנה סוד ידיעה, שאני רומז לך, הוא סוד היות האדם כלול בסוד החוכמה, התבונה ודעת. כי האדם הוא סוד החוכמה, והאישה סוד התבונה, והחיבור הטהור הוא סוד הדעת".



על כן נאמר "בחוכמה יבנה בית, ובתבונה יתכונן, ובדעת חדרים ימלאו".<sup>41</sup> כלומר:

- מחשבה תחילה של תכנון בניית הבית – היא החוכמה;
- הבאת התוכנית לכלל ביצוע נעשית באמצעות התבונה;
- סוף המעשה הוא הדבקות במשימה והשילוב שבין החוכמה העיונית וכשרון ההוצאה אל הפועל, היוצרים ערך מוסף הבא לידי ביטוי במילוי החדרים וזוהי הדעת.

נעיין כעת במקורות שהובאו לעיל ביחס לחוכמתן, בינתן ודעתן של נשים, ונראה כי הם מקבלים מובן שונה לחלוטין מזה הנשקף בעיון ראשוני.

האמירה שניתנה בינה יתרה לאישה יותר מלאיש, משמעה, כי להבדיל מתחום החוכמה העיונית המופשטת, לאישה יש יתרון יחסי ברור בתחום החשיבה הפרקטית והיישומית.<sup>42</sup>

חשיבה מופשטת מובילה לגישה בלתי מתפשרת של "ייקוב הדין את ההר", שכן בתחום האידיאולוגי והתיאורטי, כל פשרה נתפסת כוויתור על עקרונות היסוד. לעומת זאת חשיבה פרגמטית, המתמקדת בהבט הפרקטי, מותירה מקום לגמישות, לפשרה ולאנושיות.

לפיכך נראה כי האמירה "נשים דעתן קלה" אינה עוסקת באינטליגנציה הנשית אלא בתכונה המוגדרת כ"דעת" שהיא נחישות ההחלטה, והדבקות העיקשת ביישום רעיון עקרוני מופשט. משמעות הדבר היא, כי נשים ניחנו בגמישות רבה יותר מזו של הגברים, ואין בהן אותה מידה של "דעתנות" הרואה דברים כעקרונות מופשטים המחייבים עקשנות, נחישות חסרת פשרות וקשיות עורף לשם יישומם.<sup>43</sup> נשים דעתן קלה עליהן, ולא קלה ככלל.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> משלי כד, ג-ד.

<sup>42</sup> להמחשה קולעת מחיי היום-יום של צורת החשיבה השונה של גברים, המתמקדים במופשט, לעומת הלך המחשבה של נשים, השמות לב להבטים הפרקטיים, ר' תיאורו המרהיב והמשעשע של אמנון דנקנר בספר הפסטור של השכן ירוק יותר (כתר, 1997), עמ' 7-10. מתוארת שם אפיזודה של זוג שנקלע למחלקת מכשירי חשמל ביתיים. הבעל מתלהב מ"מכונה לעשיית מיצים", ואילו האישה, בתבונה פרקטית אופיינית, מפנה את תשומת ליבו לכמה הבטים פשוטים, שלא עלו על דעתו כלל.

<sup>43</sup> לפידוש מעניין אחר ר' הרב ברוך הלוי אפשטיין בספרו תורה תמימה על דברים יא, יט באות מ"ח, וכן על בראשית ב, כב באות מ"ח.

<sup>44</sup> יפים בהקשר זה דבריה של Margot Fonteyn:

The one important thing I have learned over the years is the difference between taking one's work seriously and taking one's self seriously. The first is imperative and the second is disastrous.



ואכן, את המונח "דעתן קלה עליהן" מצינו בתלמוד<sup>45</sup> לא רק ביחס לנשים אלא גם ביחס לבני משפחת המלוכה (המלך והמלכה כאחד), שאינם מקפידים בתפריט המוגש להם (גדי או טלה בקורבן הפסח), שכן "דעתן קלה".

בהקשר זה מובן כי המונח "דעתן קלה" משקף גמישות.

מחמת תכונה נפלאה זו, של פרקטיות וגמישות מחשבתית, יבקשו חז"ל להקפיד שלא להעמיד נשים במצבי קונפליקט, שבהם התכונה העיקרית הנדרשת היא יכולת עמידה בלתי מתפשרת על עקרונות, יהא המחיר אשר יהא.<sup>46</sup> אכן, גמישות אינה מקשה על התמודדות עם מצבי עימות דווקא, ומובן כי אין לראות בגמישות זו המכונה "קלות דעת" משום חוסר שיקול דעת, או משום חוסר אחריות. אבל אדם גמיש נכון יותר לווייתורים, ובדרך כלל אינו רואה דברים כמוחלטים. עולמו אינו צבוע בצבעי "שחור לבן" בלבד, והוא נוטה להגיע לפתרונות פרקטיים. משום כך, בסיטואציות שבהן ניצבים עקרונות מקודשים הנוגדים את הנטיות הטבעיות והאנושיות ונדרשת עמידה נוקשה ועיקשת, הרי שהגמישות המחשבתית והאנושית שבהן ניחנה האישה עלולות לעמוד לה לרועץ.<sup>47</sup> בדרך זו מובן פסקו של הרמ"א כי אין להפקיד בידי אישה הכרעה בנושאים של איסור והיתר כשיש צדדים להקל, שכן "אישה דעתה קלה להקל".<sup>48</sup>

אכן, הבהרנו לעיל כי במישור השכלי אין הבדל בין המינים, שהרי נקודת המוצא שווה היא, והזכר והנקבה אינם אלא שני צידיה של ברייה אחת שנבראה בצלם אלוקים. עם זאת, חטא עץ הדעת טימא את טוהר שיקול הדעת בשיקולים נהנתניים, ומאותה עת ואילך האדם תאב תענוגות לא רק בליבו אלא גם במוחו ובדעתו.<sup>49</sup> בעולם יצרי זה לא

<sup>45</sup> פסחים פח, ע"ב.

<sup>46</sup> דומה כי זו הסיבה שרבי שמעון בר יוחאי ביקש למדר את אשתו ממידע שיכול היה להעמידה בסיכון במקרה של שבי ועינוי, וכי זהו גם הסבר אפשרי להקפדת חז"ל עם האישה בהלכות צניעות וייחוד כפי שתוארה לעיל. חז"ל ביקשו לחסוך מן האישה את הצורך להתמודד עם מצבים שבהם מופעל עליה לחץ חברתי להתפשר בתחום המיני. הדברים אינם נוגעים להבדלים בין המינים בתחום היצרי או הרגשי. אדרבה, במישור זה המדרש מציין כי האיש נוח לפיתוי יותר מאשר האישה. אבל, מכיוון שהאישה ניחנה ביכולת להתגמש ולהתפשר, ביקשו חז"ל להימנע מהעמדתה במצב של קונפליקט, שבו נדרשת דווקא עמידה בניסיון תוך גילוי גישה עיקשת, נוקשה ועקרונית.

<sup>47</sup> ייתכן כי זהו גם ההסבר למה שמצינו בתוספות (עירובין נט, ע"א) לגבי בדיקת חמץ, שהיא נושא שבו ניצבים זה כנגד זה עקרונות מקודשים כנגד הנטייה הפרקטית של האישה וגמישותה המנטלית, כי אילו היה מדובר בבדיקה המחויבת מדאורייתא, לא היו נשים מהימנות לבצעה "משום דבדיקת חמץ צריך דקדוק רב".

<sup>48</sup> הגהת הרמ"א על שולחן ערוך יורה דעה סימן קכ"ז סעיף ג'.

<sup>49</sup> הרב דסלר בספרו מכתב מאליהו (בני ברק, תשכ"ב-תשל"ג), כרך ב' עמ' 139, מציין בהקשר זה: 'ועץ



היה מנוס מיצירת מרחבי מחיה שונים לזכר ולנקבה, למען יגשים כל אחד מהם מטרה ייחודית לו ועל בסיס זה יתקיים בין בני הזוג מערך של איזון ובקרה הדדית (checks and balances), החיוני להם בהתמודדותם עם משברי החיים וגליהם.

על כן אנו מוצאים כי בעקבות החטא, בעולם שבו שולט הרובד הבסיסי של הקיום, מתמודד האיש בכיבוש השדה בזיעת אפיים, ואילו האישה מתמקדת בהמשך הקיום של התא המשפחתי ובהורות. ייעודים שונים אלו חייבו פיתוח של סגולות אישיות שונות,<sup>50</sup> שהרי אדם ניחן בתכונות וביכולות המתאימות למטלות שעמן הוא מתמודד לאורך זמן, כמאמר הגמרא<sup>51</sup> "לפום גמלא – שיחנא" – לפי כושר הנשיאה של הגמל מוטל עליו עול המשא. כלומר, קיים מתאם בין כושרו של אדם להתמודד עם קשיי החיים לבין ההתמודדויות השונות המזדמנות לו.

הזכר התמודד עם סביבתו החיצונית הקשה, ודבר זה חייב מידה מסוימת של חספוס, נוקשות ויכולת עמידה עקבית – הלוא היא ה"דעת".

על האישה, לעומת זאת, הוטל במשך הדורות עול גידול הילדים וחינוכם. ילד יש לחנך על פי דרכו<sup>52</sup> במידה רבה של רוך, סבלנות, רגישות וגמישות. מכאן יתרונה היחסי של האישה במישורים אלו. בהקשר זה בפרק א' לעיל ראינו גם את דבריו של הרש"ר הירש, לפיהם האיש משקף את הרובד הראשון של האדם הניחן ביצר של כיבוש המרחב ואילו האישה משקפת את הצלע – את צידו השני של האדם – הרוחני המתחשב והאנושי יותר.

התכונות המיוחסות לאישה בתחום של "חוכמה, בינה ודעת" מתאימות אפוא באופן ברור לקו שאותו מוצאים אנו בדברי חז"ל ביחס לשינויים שחלו בין המינים בעולם שאינו שוויוני ואידיאלי, שנוצר בעקבות החטא, כמפורט בפרק הקודם.

משהוברהו מונחי היסוד של חוכמה, בינה ודעת, מובן הביטוי "נשים דעתן קלה" כמבטא את הגמישות ואת הגישה הפרקטית, האנושית והרכה יותר, המאפיינת נשים,

הדעת טוב ורע' (בראשית ב, ט) שנתחברו ונתערכו בתוכו הטוב והרע יחד, זה בתוך זה ממש, כי "דעת פירושה התחברות כידוע".

<sup>50</sup> פרופ' צבי גאור (נויבואר), המין מתחיל במוח (אוניברסיטה משודרת) בפרק הדין ב"מוח הנקבה ומוח הזכר" מציין כי קיימים שני אזורים במוח הגדולים יותר אצל הנקבה ומעניקים לה יתרון יחסי בתחומי האינטואיציה. לעומת זאת, אצל הזכר מפותחים אזורים אחרים במוח, האחראים למשל על ההתמצאות במרחב. לדברי פרופ' גאור, הדבר נובע מכך שהאישה התמודדה עם מלמולי הילדים ונדרשה להיות ערה לרגישויותיהם. מכאן יתרונה היחסי בתחומים הוורבאליים והאינטואיטיביים.

<sup>51</sup> כתובות סז, ע"א.

<sup>52</sup> "חנוך לנוער על פי דרכו גם כי יזקין לא יטור ממנה" (משלי כב, ו).





ומתיישבות גם שאר הסתירות לכאורה, שעמדנו עליהן בפרק זה.

כך מואר באור חדש מאמרו של רבי אליעזר כי "אין חוכמה לאישה אלא בפלך".<sup>53</sup> עיון בסוגיה בכללותה<sup>53</sup> מראה כי שאלתה של אותה אישה חכמה היא חלק מסדרת שאלות גרחבת המופיעה באותו עמוד, אשר ר' אליעזר התחמק מלהשיב על כולן באמתלות שונות והטעם האמיתי לאי מתן התשובות מובהר שם: "מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם".<sup>54</sup> בדברים אלו אין אפוא כוונה לעלוב חלילה בשאלתה של האישה המוגדרת במכוון כאישה החכמה וביאור הדברים הוא כמובהר על ידי ר' שרירא גאון, כי ר' אליעזר השיב לה כפי שהשיב רק כאמתלה. התנא רבי אליעזר ציין על כן בפני השואלת, כי לא נכון הדבר שתפנה לעסוק בשאלות העוסקות בתחום עיוני מופשט, נטול כל השלכות מעשיות, שהרי יתרונה היחסי של אישה הוא בתחום היישומי – בפלך. כדי להראות כי הדברים אינם פוגמים חלילה ברמתה של השואלת, התלמוד טורח להבהיר כי השואלת היא אישה חכמה, ומייד לאחר מכן מובאת מחלוקת של רב ושמואל במתן תשובה לשאלה האמורה.<sup>55</sup>

ההבנה של המונחים "חוכמה" "בינה" ו"דעת" מהווה אפוא כלי חיוני להבנת דברי חז"ל בסוגיה זו כמכלול, ולראיית חוט השני העובר ושזור בסוגיות השונות בעקביות. ההסבר המוצע לעיל, לפיו נשים נחננו בבינה יתרה במישור הפרקטי, ובקלות דעת שמשמעה גמישות הנובעת מתפיסה פרגמטית של המציאות, אינו סותר את העובדה כי נקודת המוצא בין המינים שוויונית היא לחלוטין ואין יתרון אינטלקטואלי למין אחד על פני משנהו. מרחבי המחיה השונים חייבו התמודדות שונה של הזכר ושל הנקבה עם קשיי החיים שניצבו בפניהם וכך השתכללו תכונות ומיומנויות שונות. נוצר הבדל, שאינו משקף שוני אינטלקטואלי כלשהו ואין בו

<sup>53</sup> יומא סו, ע"ב.

<sup>54</sup> ר' גם סוכה כז, ע"ב – כה, ע"א, שם נמנע ר' אליעזר מלהשיב בנושאים שאותם לא שמע מפי רבו, ודבר זה מוגדר שם כאחת מחמש התכונות המאפיינות את ר' אליעזר. ביחס לתכונה זו מבהיר המאירי שם: "לעולם יהא אדם ירא בהוראה ושלא לסמוך על סברתו אלא אחר העיון הגדול, ולא יהא בטוח בעצמו להורות אלא במה ששמע מפי רבו, או שהוא מקובל בו מפי חכם".

<sup>55</sup> בדרך זו מפרש את הדברים גם ר' צדוק הכהן מלובלין המבהיר: "רצונו לומר, שחוכמת הנשים עיקרה בלב, והידיים ענפי הלב [כלומר, העשייה הפרקטית נובעת מתבונת הלב ומיכולת להפנים מחד וליישם מאידך את החוכמה המופשטת] כי כל כוחות הפעולה נמשכים מהלב [אדם מונע בסופו של יום בעיקר מרציות הלב ולא מחוכמתו המופשטת של המוח] ועל כן חוכמת אשה בפלך – רוצה לומר בכוחות הפעולה".

לעניין זה ר' גם ר' צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי אמרים צ"א וכן קט"ז; פוקד עקרים כ"ו; צדקת הצדיק קמ"ו: דובר צדק עמ' 43.



מדרג של איכויות בין המינים. שוני זה מתייחס לדומיננטיות של התכונות והלכי החשיבה השונים של הזכר והנקבה, שנבעו מתחומי העיסוק שלהם במרוצת הדורות, כאשר האיש מייצג רובד אחד של האדם ואילו האישה מבטאת רובד שני, אנושי יותר של האדם, ושניהם מאזנים זה את זה, תוך שאיפה להגיע להרמוניה ולשלמות.



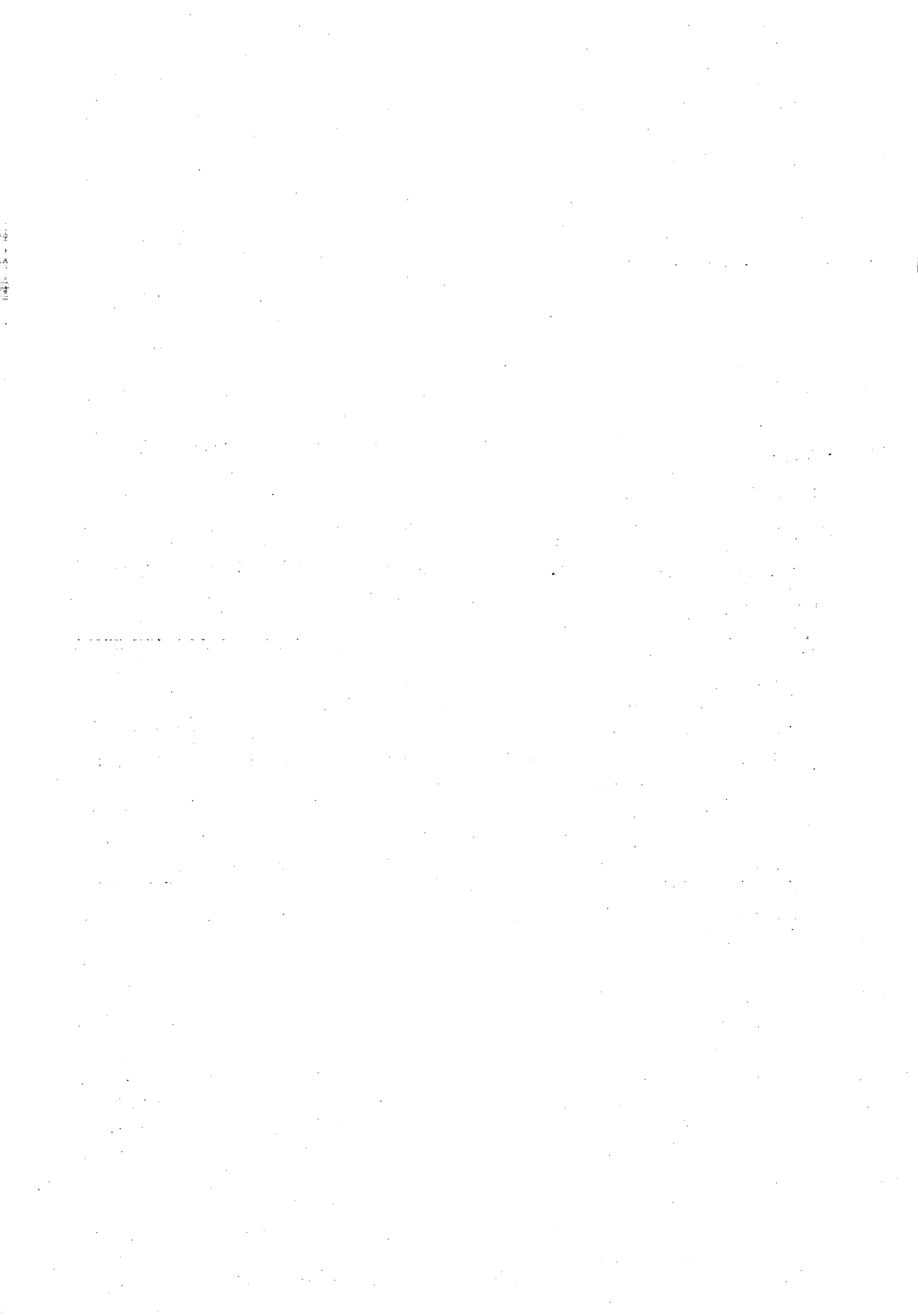
# נשים וחיובת לימוד תורה

"שב (כהן גדול) ובא לעזרת נשים... ומברך ברכת התורה שלפניה זקורא... וגולל הספר תורה ומניחו בתיקו ואומר: 'יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב כאן'"  
(תפילת מוסף של יום הכיפורים)

על בסיס הנחת המוצא שהונחה בפרקים הקודמים, ולפיה שוות הנשים לאנשים מבחינת צלם האלוקים שלהן ומבחינת יכולתן האינטלקטואלית, נעבור לעסוק בפרק זה בסוגיה שהינה – על פי חז"ל – משמעותית מאוד מבחינת המרחב החווייתי של האדם, הלא היא סוגיית לימוד תורה על ידי נשים. על פי השקפת העולם של חז"ל, אירע במעמד הר סיני מאורע החורג במהותו הרבה מעבר לקבלת התורה. מעמד הר סיני נתפס ביהדות כהתגלות אלוקית של הקב"ה לעמו וככריתת ברית עם בני ישראל, אשר גיבשה והפכה אותם לעם סגולה. המסקנה המתבקשת היא כי כל מי שנכלל בברית זו היה צד למאורע הנשגב של קבלת התורה בסיני. נשים נכללו כמובן במסגרת זו, ואדרבה בתורה נאמר: "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל"<sup>1</sup> ומבהיר רש"י: "כה תאמר – בלשון הזה וכסדר הזה: לבית יעקב – אלו הנשים... ותגיד לבני ישראל – לזכרים". כלומר, התורה ניתנה לנשים תחילה.

על פי השקפה זו נשים הן צד למחויבות ההדדית שנוצרה במעמד הר סיני בין הקב"ה לבין עמו, בדיוק כשם שגברים הם צד לה. מכאן היה עלינו להסיק לכאורה כי נשים חייבות לא רק בקיום התורה, אלא גם בלימוד התורה, הנחשבת לחובה בסיסית ולמצווה השקולה כנגד כל שאר המצוות.

<sup>1</sup> שמות יט, ג.



עיון במקורות הנוגעים לתקופת התנ"ך מראה כי לימוד תורה על ידי נשים אכן היה מקובל ביותר. במצוות "הקהל", בה הצטווה המלך לכנס את העם בחג הסוכות שלאחר שנת השמיטה ולהקריא בפניו את ספר התורה, נאמר "הקהל את העם האנשים והנשים והטף".<sup>2</sup> התנא ר' אלעזר בן עזריה דרש בפרשה זו ושאל: "אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף – למה באים? כדי ליתן שכר למביאהם".<sup>3</sup>

משמע, כי בשעה שלגבי הבאת הטף התעוררה שאלה על שום מה הם באים, הרי שלימוד תורה על ידי נשים היה דבר מובן מאליו.

בדומה לכך ראינו לעיל כי בנות צלפחד נשאו ונתנו עם משה, וביחס לכך מציינים חז"ל כי "חכמניות הן ודרשניות הן".<sup>4</sup> כמו כן, מוצאים אנו במסכת סוכה<sup>5</sup> כי את המצווה המוטלת על אדם להקביל את פני רבו בשלוש הרגלים (פסח, שבועות, סוכות) למדו חז"ל מן האישה השונמית,<sup>6</sup> אשר בעלה תמה "מדוע את הולכת אליו [לנביא אלישע] היום, לא חודש [ראש חודש] ולא שבת". מכאן, כי בימים שהם ראש חודש ושבת נהוג היה ללכת אל הנביא. תכליתה של ראיית פני הרב בשלוש הרגלים מובהרת על ידי אחד מחשובי הפרשנים הקלאסיים (המלבי"ם), כהליכה לצורך לימוד דרכי ה' וקבלת שפע קדושה וברכה. נמצא אפוא כי הליכה זו נהגה גם בנשים. נוסף על כך, בולטת במקורות דמותה של דבורה הנביאה, אשר "שפטה את ישראל בעת ההיא".<sup>7</sup> שפיטה זו משמעה, לפי ביאורם של בעלי התוספות: "ללמד דינים את עם ישראל".<sup>8</sup>

דבורה אינה הנביאה היחידה, אשר לימדה תורה את ישראל, ובספר מלכים מצינו, כי חלקיהו הכהן הלך אל חולדה הנביאה: "והיא יושבת בירושלים במשנה".<sup>9</sup> המילה "במשנה" תורגמה על ידי התנא יונתן בן עוזיאל "בבית אולפנא", כלומר – בבית המדרש.

<sup>2</sup> דברים לא, יב.

<sup>3</sup> חגיגה ג, ע"א.

<sup>4</sup> בבא בתרא קי"ט, ע"ב.

<sup>5</sup> סוכה כז, ע"ב.

<sup>6</sup> מלכים ב ד, כג.

<sup>7</sup> שופטים ד, ד.

<sup>8</sup> לעניין זה ר' תוספות בגיטין פח, ע"ב, דיבור המתחיל "ולא לפני"; תוספות ביבמות מה, ע"ב, דיבור המתחיל "מי לא"; תוספות בניה נ, ע"א, דיבור המתחיל "כל הכשר".

<sup>9</sup> מלכים ב כב, יד.





תרגום זה מתיישב עם שני הפירושים המובאים ברש"י שם למונח "במשנה".  
 הפירוש הראשון הוא: "במשנה" – מ"אלה הדברים" (דברים א, א) עד "לעיני כל  
 ישראל" (דברים לד, יב). כלומר, "משנה" הוא ספר דברים המכונה "משנה תורה".  
 רש"י מבהיר בהתאם לכך כי חולדה הנביאה עסקה בהוראת ספר דברים כמו גם  
 בהוראת "כל הדברים הנכפלים בתורה. דרשה ברבים וגילתה העונשים והגלויות  
 הנכפלים לעוברי על סודו, ורמזי התורה סוד מישרים".

פירוש נוסף של רש"י אף מבהיר כי חולדה לימדה את המשנה – שהיא תורה  
 שבעל פה.<sup>10</sup>

במעמד מתן תורה, שבו נכללו כאמור נשים, ניתנו הן תורה שבכתב והן תורה  
 שבעל פה, ובמדרש מצינו:

"כשבא הקב"ה ליתן את התורה אמר למשה על סדר המקרא והמשנה והאגדה  
 והתלמוד, שנאמר 'ידבר אלהים את כל הדברים האלה'<sup>11</sup> אפילו מה שישאל  
 תלמיד ותיק לרבו. אמר לו הקב"ה [למשה] לך ולמדה את בני ישראל. אמר לו  
 משה, ריבוננו של עולם כתוב אתה לבניך. אמר לו [הקב"ה למשה] 'מבקש אני  
 ליתן אותה לכם בכתב, אלא שגלוי לפני שעתידים אומות העולם לשלוט בהם  
 וליטול אותה מהם ויהיו בני כאומות העולם. אלא המקרא תיתן להם בכתב,  
 והאגדה והמשנה והתלמוד בעל פה."<sup>12</sup>

לא זו בלבד שמתן תורה בסיני כלל גם את התורה שבעל פה, אלא שבמסכת גיטין אף  
 מובהר כי "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה."<sup>13</sup>  
 לפיכך מתבקשת המסקנה, כי נשים שנכללו בברית בסיסית זו של עם ישראל  
 עם אלוקיו, תיכללנה אף הן בגדר מצוות לימוד תורה שבעל פה שניתנה באותו  
 מעמד.

והנה, על אף המקורות הרבים בדבר תלמוד תורה על ידי נשים, ועל אף שמתן תורה  
 משקף את הברית שבין העם לבין אלוקיו, אשר ברור כי נשים נכללות בה, פסק

<sup>10</sup> לעומת זאת ר' שו"ת אגרות משה, לרב משה פינשטיין, יורה דעה, ג', סימן פ"ז, הפוסק כי "על כל פנים  
 משניות שהוא תורה שבעל פה ציוו חכמים שלא ילמדו והוא כאילו למדו תפלות ולכן צריך למונען מזה".

<sup>11</sup> שמות כ, א.

<sup>12</sup> ילקוט שמעוני, פרשת כ"תשא, רמז ת"ה.

<sup>13</sup> גיטין ס. ע"ב.



הרמב"ם הלכה כי נשים פטורות מתלמוד תורה.<sup>14</sup> הנשים אכן נכללות בחיוב לקיים את התורה, אך אינן נכללות בחיוב הבסיסי ביותר – ללמוד תורה. מקורו של פטור זה "ולמדתם אותם את בניכם",<sup>15</sup> שאותו מבארים חז"ל "בניכם – ולא בנותיכם"<sup>16</sup> ללמדך כי הבנות אינן חייבות בלימוד תורה. פטור זה מהווה גם נקודת מוצא בתלמוד הירושלמי לדרשה שממנה מסיקים חז"ל, כי נשים פטורות ממצוות תפילין ומשאר מצוות עשה שהזמן גרמן.<sup>17</sup>

### נשאלת השאלה: מדוע?

מה הטעם לכך שנשים אינן נכללות בחיוב הבסיסי ללמוד תורה, שהוא גדר המהות של הברית הנצחית שנכרתה בין עם ישראל לאלוקיו? במה שונות הנשים מן הגברים לעניין לימוד תורה? שאלה זאת מתעצמת בשנים לב להנחת המוצא, שעליה עמדנו בפרקים הקודמים, כי האישה נוצרה עם האיש יחד כצלם אלוקים, והיא שווה אליו ביכולותיה להגיע להישגים רוחניים ושכליים.

קושי זה מתון יותר לשיטתו של הרמ"א (ר' משה איסרליש), הפוסק "ומכל מקום חייבת האישה ללמוד דינים השייכים לאישה".<sup>18</sup>

דברים דומים מצינו גם בדברי הרב יוסף קארו, בספרו בית יוסף בהתייחס לדברי הגמרא במסכת שבת כי "העומד על המת בשעת יציאת נשמה – חייב לקרוע":<sup>19</sup> הא למה זה דומה – לספר תורה שנשרף.<sup>20</sup> בסוגיה זו מובהר כי מותו של אדם נתפס כאובדן של דבר שבקדושה, שכן כפי שמבהיר רש"י שם "אין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצוות".

הרב יוסף קארו מבהיר כי דברים אלו אמורים גם ביחס למי שנכח בעת פטירתה של אישה, שכן גם אישה חייבת במצוות ובלומוד תורה "שהרי צריכה ללמוד מעשה המצוות שהיא חייבת".

לפי פסיקה זו גם האישה יכולה ואף חייבת ללמוד תורה, אלא שחובה זו מצטמצמת לתחום המעשי ולהלכות הנוגעות למצוות שהיא חייבת בהן.

<sup>14</sup> רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק א', הלכה א'.

<sup>15</sup> דברים יא, יט.

<sup>16</sup> קידושין כט, ע"ב.

<sup>17</sup> ירושלמי עירובין, פרק י' הלכה א'.

<sup>18</sup> הגהת הרמ"א על שולחן ערוך יורה דעה, סימן רמ"ו סעיף ו'.

<sup>19</sup> שבת קה, ע"ב.

<sup>20</sup> בית יוסף יורה דעה, סימן ש"מ.



דבר זה תואם מאוד את ההבחנה בין צורות החשיבה השונות של המינים, שעליה עמדנו בפרק הקודם, לפיה נהנית האישה מיתרון יחסי בתחום המעשי, להבדיל מגישתו המופשטת של האיש. על האישה הוטל על כן לעסוק בתורה במישור היישומי של קיום המצוות וההלכות הנוגעות לכך.

בהקשר זה, יושם אל לב לדרשת חז"ל ביחס למקור התורני העוסק בחובת האב ללמד את ילדיו תורה: "ושיננתם לבניך ודברתם בם".<sup>21</sup> חז"ל מבארים את המונח "ושיננתם" – "שיהיו [דברי תורה] מחודדים [מלשון משונן – חד] בתוך פוך – כשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם בו, אלא תהיה אומרו לו מיד".<sup>22</sup> בכל הנוגע לחובה זו – לדעת את התורה על בוריה – לא דרשו חז"ל כי נשים פטורות הן, בשונה מן הדרשה על הפסוק "ולמדתם את בניכם" – "בניכם ולא בנותיכם". מכאן הסיקו כמה פרשנים, כי הפטור לנשים מלימוד תורה אינו מוחלט, והוא נקבע רק ביחס ללימוד עיוני הנלמד מן הפסוק "ולמדתם אותם את בניכם", אך לא ביחס לחובת השינון וההפנמה הנלמדת מן הפסוק "ושיננתם לבניך" – והידע המעשי והיישומי הוטל אפוא גם על נשים.

כך מובהרים הדברים בדברי הרש"ר הירש בסידורו המבואר:  
 "לימוד כולל יותר משינון... מצות לימוד תורה לבנים בלבד ולא לבנות נלמדת – מ'ולמדתם אותם את בניכם' ולא מ'ושיננתם לבניך'. למעשה נשים אינן חייבות להיות בקיאות במדרשי הלכה, כי בזה יעסקו בעיקר האנשים. אולם הבנת המקרא ואותה ידיעה הדרושה ליראת ה' המביאה לשמירת מצוות קפדנית ולקיומן השלם, היא שייכת לעיצוב הרוח והלב של בנותינו בדיוק כמו של הבנים".

הבחנה דומה מצינו גם בנוגע למצוות "הקהל", שהוזכרה לעיל, אשר לגביה נאמר כאמור "הקהל את העם האנשים והנשים והטף".<sup>23</sup> פסוק זה נדרש על ידי התנא ר' אליעזר בן עזריה, כי האנשים באו כדי ללמוד והנשים כדי לשמוע. לימוד הוא העיון הטהור והמופשט, לעומת זאת שמיעה היא ביטוי להפנמה וליישום, בבחינת "נעשה ונשמע". נשים נכללו אפוא בחיוב ללמוד תורה ככל

<sup>21</sup> דברים ו, ז.

<sup>22</sup> ספרי, פסקה ל"ד.

<sup>23</sup> דברים לא, יב.



שהדברים נוגעים לשמיעה וללימוד המדגיש את התחום המעשי, וזאת על שום היתרון הבולט שיש להן בתחום זה.

ביאור זה תואם לקו שהותווה בפרק הקודם, אך אין די בו. אכן, יתרון היחסי של נשים בתחום המעשי היישומי מהווה סיבה להדגיש תחום זה בלימודן. אבל זו אינה סיבה לכאורה לפטור נשים מן החובה הכללית ללמוד תורה כאשר מדובר בתחום העיוני.

השאלה מתעצמת כמובן, בהתאם לשיטות הפוסקים כי נשים פטורות לחלוטין ממצוות לימוד תורה, אף ביחס למישור היישומי שבו יש להן יתרון בולט. מהו אפוא טעמו של פטור זה?

קושי זה נוסח בחריפות על ידי פרופ' ישעיהו ליבוביץ' המדגיש כי:

"תלמוד תורה, נוסף על משמעותו כקיום מצווה - עושה את האדם היהודי

שותף במורשת התרבות של היהדות ובתכניה הרוחניים. כמעט ניתן לומר -

עושה אותו שותף להשראת שכונה בעם ישראל".<sup>24</sup>

לאור מרכזיותה של התורה בחיי הרוח של העם היהודי, מקשה פרופ' ליבוביץ' כיצד ניתן היה לפטור את האישה מחובת לימוד תורה? "הן הדבר מהווה שלילת זכות יהודית יסודית ממנה".

הרב משה פינשטיין, מגדולי הפוסקים בדורנו, השיב על הקושי האמור באומר כי הפטור של נשים מחובת לימוד תורה אינו נובע מכך שהן פחות ראויות לכך, או מכיוון שהן לא נכללו חלילה בקדושת עם ישראל, אלא מדובר בהקלה בעול החובות, שהקל עימן הקב"ה, לאור תפקידים ייחודיים ולא פחות חשובים שהן נושאות בהן. ובלשונו של הרב פינשטיין:<sup>25</sup>

"צריך לדעת כי אין זה [הפטור של נשים מלימוד תורה] בשביל שנשים

פחותות במדרגת הקדושה מאנשים, שכן לעניין הקדושה שוות לאנשים... וגם

<sup>24</sup> פרופ' י' ליבוביץ' בספרו אמונה, היסטוריה וערכים (אקדמון, תשמ"ב), בפרק הדין ב"מעמדה של האישה - הלכה ומטא-הלכה", עמ' 72.

<sup>25</sup> ר' משה פינשטיין, שו"ת אגרות משה, אורח חיים ד' סימן מ"ט: "כי על הנשים מוטל בדרך כלל עול גידול הילדים שהיא מלאכה היותר חשובה בעיני ה' יתברך ובעיני התורה... שגם טבע הנשים מסוגל יותר לגידול הילדים. מצד זה הקל עליהן שלא לחייבן בלמוד התורה ובמצות עשה שהזמן גרמה".





לנשים נאמרו כל פסוקי הקדושה... 'והייתם לי סגולה', 'ואתם תהיו לי גוי קדוש', שנאמר 'לבית יעקב אלו הנשים ותגיד לבני ישראל אלו האנשים'... ובכל מקום שנמצא עניין קדושה של ישראל נאמר גם לנשים... ורק שהוא קולא מאיזה טעמי ה' יתברך שרצה להקל לנשים, ולא מצד גריעות חס ושלום.

ובחיובים בין איש לאשתו קיים חיוב הכבוד על האיש לאשתו ועל האישה לבעלה בלא שום חלוק, והרבה מהנשים שהיו נביאות ויש להן כל דיני נביא שבאנשים, ובהרבה דברים נשתבחו, בין בפסוקים בין בדברי חז"ל עוד יותר מאנשים, ואין שום זלזול בכבודן ובכל דבר בזה שנפטרו מלמוד התורה.

אך מדוע הקל הקב"ה את עולן של נשים במסגרת החובה, שהיא מן הבסיסיות ביותר בעולמו של יהודי מאמין? נראה לנו כי כדי לעמוד נכוחה על פשר דבריו של הרב פינשטיין, יש צורך להקדים ולהבין את אופיה וטיבה של חובת תלמוד תורה, על הטוטאליות שלה, כפי שהרברים מסוכמים ברמב"ם.

הרמב"ם מבהיר כי מצוות תלמוד תורה היא מן החובות היסודיות ביותר של היהודי, ו"תחילת דינו של אדם, אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו".<sup>26</sup> כמו כן מבהיר הרמב"ם כי חובה זו היא ערכית ולא תועלתית.<sup>27</sup> היא אינה מוטלת רק כדי לדעת, אלא כתכלית בפני עצמה. על כן, צריך אדם ללמוד תורה לא לשם כבוד, ולא כדי שיוכל להתמנות לרב, אלא מכיוון שזו חובתו בעולמו.<sup>28</sup>

לאור זאת נקבע כי מצוות תלמוד תורה היא בגדר חובה מוחלטת, החובקת ומקיפה את כל זמנו ואת כל מרחב חווייתו של האדם החייב בה. מגיעים הדברים לידי כך שאנו מוצאים בגמרא: "אמר רבא: השח [משוחח] שיחת חולין – עובר בעשה, שנאמר 'ודברת בם',<sup>29</sup> בם – ולא בדברים אחרים".<sup>30</sup>

מכיוון שכך, אין שיעור ואין גבול למצוות תלמוד תורה, והיא מחייבת אדם להתמסר ללימוד תורה: בשכבו ובקומו, ביום ובלילה, בבחרות ובזקנה, בעוני

<sup>26</sup> רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק ג' הלכה ה'.

<sup>27</sup> שם, הלכה ו'.

<sup>28</sup> "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת" (משנה, אבות ב, ח).

<sup>29</sup> דברים כו, ז.

<sup>30</sup> יומא יט. ע"ב.



ובעושר, בבריאות ובחולי, בכל עת ובכל מצב ובכל הנסיבות. ובלשונו של הרמב"ם:<sup>31</sup>

"כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אישה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר 'והגית בו יומם ולילה.'<sup>32</sup>

גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים [עיוורים], ואף על פי כן היו עוסקים בתלמוד תורה ביום ובלילה... עד אימתי חייב לתלמוד תורה? עד יום מותו, שנאמר 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך'<sup>33</sup>.

יתרה מכך, הרמב"ם מוסיף ומבהיר, כי לא זו בלבד שעל האדם להקדיש את כל זמנו לתורה, אלא שעליו להיות נכון גם להקריב את צרכיו הבסיסיים ביותר. "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל".<sup>34</sup> מכיוון שכך מבהיר הרמב"ם:

"אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה את עצמו עליהן, ולא באלו שלומדים מתוך עידון, ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן, ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה... כן אמר שלמה בחכמתו... 'אף חכמתי עמדה לי'<sup>35</sup> – חכמה שלמדתי באף [כלומר, על אף הקשיים, ועל אף הנסיבות הקשות] היא עמדה לי".<sup>36</sup>

קשיי החיים אינם מתקבלים אפוא כעילה לפטור מחובת תלמוד תורה, שהיא בגדר חובה מוחלטת.

ואכן, במסכת יומא מצינו בהקשר זה את הדברים הבאים:

"תנו רבנן: עני עשיר ורשע באים לדין.

לעני אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר: עני הייתי וטרוד

<sup>31</sup> רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק א' הלכות ח"י.

<sup>32</sup> "לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח).

<sup>33</sup> דברים ד, ט.

<sup>34</sup> משנה, אבות ו, ד.

<sup>35</sup> קהלת ב, ט.

<sup>36</sup> רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק ג' הלכה י"ב.



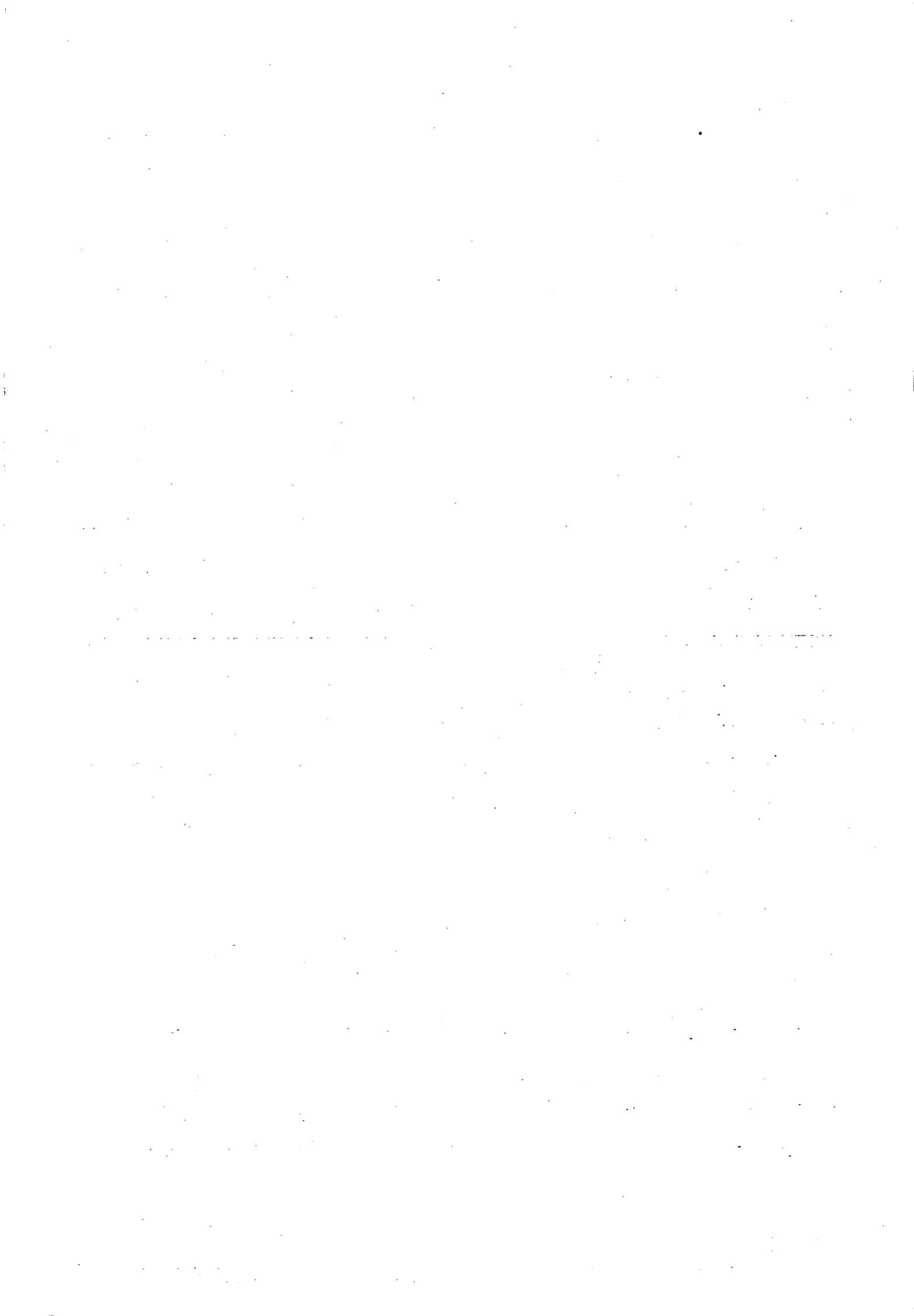
במזונותי, אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל? אמרו עליו על הלל הזקן שבכל יום ויום היה עושה ומשתכר מטבע אחת. חציה היה נותן לשומר בית המדרש [כדמי כניסה], וחציה לפרנסתו ולפרנסת אנשי ביתו.<sup>37</sup> פעם אחת לא מצא להשתכר, ולא הניחו שומר בית המדרש להיכנס. עלה ונתלה וישב על פי ארובה כדי שישמע דברי אלהים חיים מפי שמעיה ואבטליון. אמרו: אותו היום ערב שבת היה, ותקופת טבת הייתה, וירד עליו שלג מן השמים. כשעלה עמוד השחר אמר לו שמעיה לאבטליון: אבטליון אחי! בכל יום הבית מאיר, והיום אפל... הציצו עיניהם וראו דמות אדם בארובה, עלו ומצאו עליו רום שלש אמות שלג. פרקוהו, והרחיצוהו והושיבוהו כנגד המדורה. אמרו: ראוי זה לחלל עליו את השבת.

עשיר אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אומר עשיר הייתי וטרוד הייתי בנכסי, אומרים לו כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר? אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים... ומימיו לא הלך וראה אותן, אלא יושב ועוסק בתורה כל היום וכל הלילה.

רשע אומרים לו: מפני מה לא עסקת בתורה? אם אמר: נאה הייתי וטרוד ביצרי, אומרים לו: כלום נאה היית מיוסף? אמרו עליו על יוסף הצדיק: בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים, בגדים שלבשה לו שחרית לא לבשה לו ערבית, בגדים שלבשה לו ערבית לא לבשה לו שחרית. אמרה לו: השמע לי! אמר לה: לאו. אמרה לו: הריני חובשתך בבית האסורים. אמר לה: ה' מתיר אסורים [תהילים קמ"ז], הריני כופפת קומתך, אמר לה: ה' זוקף כפופים [שם], אמרה לו: הריני מסמא את עיניך. אמר לה: ה' פוקח עיוורים [שם]. נתנה לו אלף ככרי כסף לשמוע אליה לשכב אצלה להיות עמה ולא רצה לשמוע אליה. נמצא, הלל מחייב את העניים, רבי אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, יוסף מחייב את הרשעים.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> הרב חיים שמואלביץ בספרו שיחות מוסר (ירושלים, תשל"א) מפנה בהקשר זה את תשומת הלב לנקודה הבאה: שומר בית המדרש קיבל בוודאי מחצית המטבע מכל אחד מבאי בית המדרש, ועל אף זאת לא היה משועי הארץ אלא רק שומר. נמצא אפוא כי הלל הרוויח שכר הנופל בעשרות מונים אף משל השומר, ושכר זה חצה לשניים ונתן את מחציתו – כדי ללמוד תורה.

<sup>38</sup> יומא לה. ע"ב.



המשמעות הפשוטה של סוגיה זו היא, כי אם אדם חפץ באמת ובתמים להקדיש את חייו לתורה, הרי שביכולתו לעמוד בכל קושי ובכל פיתוי, ובידו ללמוד תורה בכל מצב. הדוגמאות מלמדות כי אין דבר העומד בפני הרצון ובפני מסירות הנפש, וגדולי ישראל הגיעו לדרגתם הנעלה על אף קשיים עצומים שנקרו בדרכם. מכיוון שכך, הופכת החובה למוחלטת ומתקיימת בכל עת ובכל מצב, תהיינה הנסיבות אשר תהיינה.

זאת ואף יתרה מכך. הרמב"ם פוסק, כי על אף החיוב הנשגב של הנחלת התורה לדורות הבאים, אין אדם רשאי לוותר על תלמודו שלו לצורך הנחלת התורה לילדיו – "היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה – הוא קודם לבנו".<sup>39</sup> ההסבר נעוץ בכך שהתורה מוגדרת כתכלית קיומו של בן העם היהודי.<sup>40</sup> כשם שאין אדם רשאי לאבד עצמו לדעת, גם לא עבור ילדיו, כך אין היהודי רשאי לסכל את תכלית קיומו במישור הרוחני-תורני, גם לא עבור ילדיו. אמנם שרשרת הדורות מהווה ערך יסודי ומרכזי בעולמה של תורה, ונוהג שבעולם הוא כי אדם נכון להקריב את עצמו, למען הישגיהם הרוחניים של ילדיו. גם ידועה האמרה המיוחסת לרבי מקוצק כי "כל דור חי למען ילדיו. סקרן אני לראות כיצד ייראה הילד הנכסף בדור האחרון, אשר כל הדורות כולם חיו למענו". עם זאת, כאשר הדברים נוגעים ללימוד תורה, מתברר כי החובה המוטלת על אדם ללמוד תורה, בכל עת ובכל הנסיבות, מחייבת אותו גם במקרה שהדבר בא על חשבון ילדיו, בבחינת "הוא קודם לבנו".

לאור מהות זו של מצוות תלמוד תורה, כמצווה המחייבת אף העדפת האינטרס התורני האישי על פני אינטרסים של בני הבית, מקבל הסברו לעיל של הרב פינשטיין נופך של הבנה.

האם ראוי לכלול אישה בגדר החייבים בהקדשה מוחלטת של כל משאבי הזמן ושל החוויה הקיומית, תוך הקרבה של כל אינטרס אחר, לרבות האינטרס של מיסוד הבית וחינוך הילדים, על מזבח הגשמת החובה של מימוש הייעוד העצמי בלימוד בלתי פוסק של תורה? התשובה לכך היא: לא. לא ייתכן להציב בפני האישה חובה

<sup>39</sup> רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק א' הלכה ד'.

<sup>40</sup> "כי הוא חייך וארך ימין" (דברים ל, כ).





מוחלטת (להבדיל מבחירה), לחתור בהתמדה להגשמה עצמית בלבד, שכן חובה שכזו סותרת לעיתים את טבעה האנושי.

התורה לעולם אינה סותרת את טבעו של אדם. אדרבה, לפי השקפת חז"ל, הקב"ה – נותן התורה – הוא הוא בורא העולם וקיימת הרמוניה בין התורה שנתן לבין העולם שברא.<sup>41</sup> לכן לא נמצא בה נורמה הדורשת מן האישה לוותר אף על האינסטינקט הבסיסי של ההורות הכולל לעיתים העדפה של הילד על פני ההגשמה העצמית.

הסברו של הרב פינשטיין הוא אפוא, כי אצל אישה לא ניתן לראות בלימוד התורה תכלית מוחלטת, שהרי יש תכליות בחייה, שחשיבותן אינה פחותה. הטלת חובה טוטאלית של לימוד תורה על אישה הייתה מתנגשת במרחב המחיה הייחודי שלה כחווה – אם כל חי, ועל כן, נפסקה ההלכה כי נשים פטורות מחובה זו.<sup>42</sup>

אמנם, חז"ל רואים באישה שותפה מלאה בחיי הרוח של עם ישראל, ואין ספק כי יש לה תכלית ייעודית של הגשמה עצמית הניצבת במרכז חייה. בהקשר זה ראינו<sup>43</sup> את דברי ר' יצחק עראמה כי לאישה שתי תכליות: העיקרית היא הגשמתה העצמית, והמשנית ("התכלית הקטן") היא – לחנך את ילדיה.

ועם זאת, אצל האישה אין ההגשמה העצמית מהווה את חזות הכול ויש לה ייעוד ייחודי נוסף, בתחום חינוך הילדים ומיסוד המשפחה. האישה היא הבוחרת בין הייעודים על פי טבעה ורגשותיה. מן ההכרח לאפשר לה להגשים ייעוד נוסף וחשוב זה, והוא אינו מתיישב עם חובה מוחלטת של לימוד תורה. אילו הוטלה על האישה מצוות תלמוד תורה, כעניין שבחובה, הרי שחובה זו הייתה יוצרת קונפליקט מובנה בחייה.<sup>44</sup> באישה מפכה בעוז אינסטינקט ההורות. הטלת נורמה המחייבת אותה להתעלם ממנו תמיד, אינה אנושית ואינה מתיישבת עם טבעה ועם תכליתה – בתחום האימהי והחינוכי וכאמור – התורה אינה מתנגשת לעולם בטבע האנושי.

<sup>41</sup> "הקב"ה אסתכל באורייתא [הסתכל בתורה] וברא עלמא [וברא את העולם] – על פי המתכונת התורנית שנקבעה לכך" (זוהר כרך ב' (שמות) פרשת תרומה קס"א, א'). על כן, לא ייתכן למצוא בתורה חיוב מוחלט שכזה, המוטל על אישה ואם, בניגוד לטבעה האנושי.

<sup>42</sup> ר' רמב"ם בפתח להלכות תלמוד תורה.

<sup>43</sup> בסוף פרק ב' לעיל.

<sup>44</sup> הטלת חובות מוחלטות וקשות על האישה גם אינה תואמת למבנה אישיותה. בהקשר זה הבהרנו בפרק הקודם כי כתוצאה מייעודיה הייחודיים, ניחנה האישה ביותר גמישות, רגש ואנושיות, תכונות השונות במהותן ממה שמכונה בחז"ל כ"דעת" – דהיינו נחישות ודבקות מוחלטת במטרה ובייעוד, בלא לשים לב למחיר האישי.

גם משום כך, אין מקום להטיל על אישה חובות מוחלטות, המחייבות לנהוג בקשיחות, תוך התמודדות בלתי מתפשרת עם הצרכים הסובבים אותה.



במישור הרוחני והאינטלקטואלי אין האישה נופלת במאומה מן האיש. היא נבראה בצלם אלוקים בדיוק כמוהו, וראינו את דברי חז"ל כי אדרבה "כינה יתרה ניתנה באישה יותר מאשר באיש",<sup>45</sup> ואישה אף מסוגלת להעפיל לדרגות רוחניות נשגבות משל האיש, שכן אברהם היה טפל לשרה בנביאות.<sup>46</sup> אך הפטור מחובת לימוד תורה אינו נובע מראיית האישה כפחותת ערך במישור האינטלקטואלי, אלא מגישה הנמנעת להטיל עליה חובות מוחלטות, שאינן מתיישבות עם טבעה האנושי, ואשר עלולות ליצור קונפליקטים בלתי פתירים.<sup>47</sup>

החובות

כאמור, פרופ' ליבוביץ' רואה בפטור מחובת לימוד תורה משום התייחסות בלתי שוויונית של ההלכה אל האישה במישור הרוחני-אינטלקטואלי.<sup>48</sup> הוא הניח כי "זהו פרי תפיסה שהייתה מושכל ראשון בכל התרבויות עד לסף דורנו ממש – שתרבות הרוח היא עניין גברי ולא עניין אנושי כללי".

הרב פינשטיין לעומת זאת מבהיר, כי ככל שהדברים נוגעים ללימוד התורה כעניין שבחובה, הרי שהפטור לאישה מלימוד תורה אינו נובע חלילה מתפיסת תרבות הרוח כעניין גברי בלבד, אלא שלאישה יש תכליות נוספות ומרחב מחיה ייחודי כאם, כמתנכת, כעיקרו של בית. ייעודים אלו, כמו גם אינסטינקט ההורות שלה וטבעה האנושי, אינם גרים בכפיפה אחת עם חובות מוחלטות בתחום ההגשמה העצמית המופשטת. נראה כי הבנת מהותה של מצוות תלמוד תורה – כנורמה מוחלטת המשעבדת את כל משאבי הזמן וההוויה, ודוחה על פניה כל אינטרס אחר, לרבות אינטרס הילדים, מאירה באור שונה לחלוטין את הפטור של נשים מחובה טוטאלית זו.

נמצא אפוא לסיכום, כי לדעת הרב פינשטיין הפטור שניתן לנשים מחובת תלמוד תורה הוא הקלה מובהקת.

עם זאת, לפי הסבר זה, נמצא לכאורה כי אם רוצה אישה בכל זאת לעסוק בתורה

<sup>45</sup> נידה מה, ע"ב.

<sup>46</sup> רש"י בבראשית כא, יב.

<sup>47</sup> יצוין, גם אצל גברים ברור כי הרוב המוחלט אינו משכיל לקיים כדבעי את הנורמה המוחלטת של לימוד תורה על חשבון כל אינטרס, בכל עת ובכל שעה, ככל הנסיבות וככל המצבים. אך הנורמה משליכה על המציאות, גם כשהיא רק משרטטת אידיאל שקשה להגשימו. הנורמה משקפת את המצב שאליו שואפים ואשר הגשמתו היא פסגה וערך. אצל אישה לא נכון להציב נורמה שכזו, אף לא במישור האידיאל שהינו מושא לשאיפות נשגבות, שכן היא סותרת את טבעה.

<sup>48</sup> פרופ' י' ליבוביץ' בספרו אמונה, היסטוריה וערכים (אקדמון, תשמ"ב), בפרק הדין ב"מעמדה של האישה – הלכה ומטא-הלכה", עמ' 71.



– הר"י שהרשות בידה לעשות כן, ככל שרק תחפץ. הבחירה בידה להעדיף עיסוק בתורה על פני כל דבר אחר ולהגשים את הייעוד הראשון שלה הרוחני, חלף הייעוד השני כחזה – אם כל חי, המוגדר על ידי ר' יצחק עראמה כייעוד המשני בחייה.

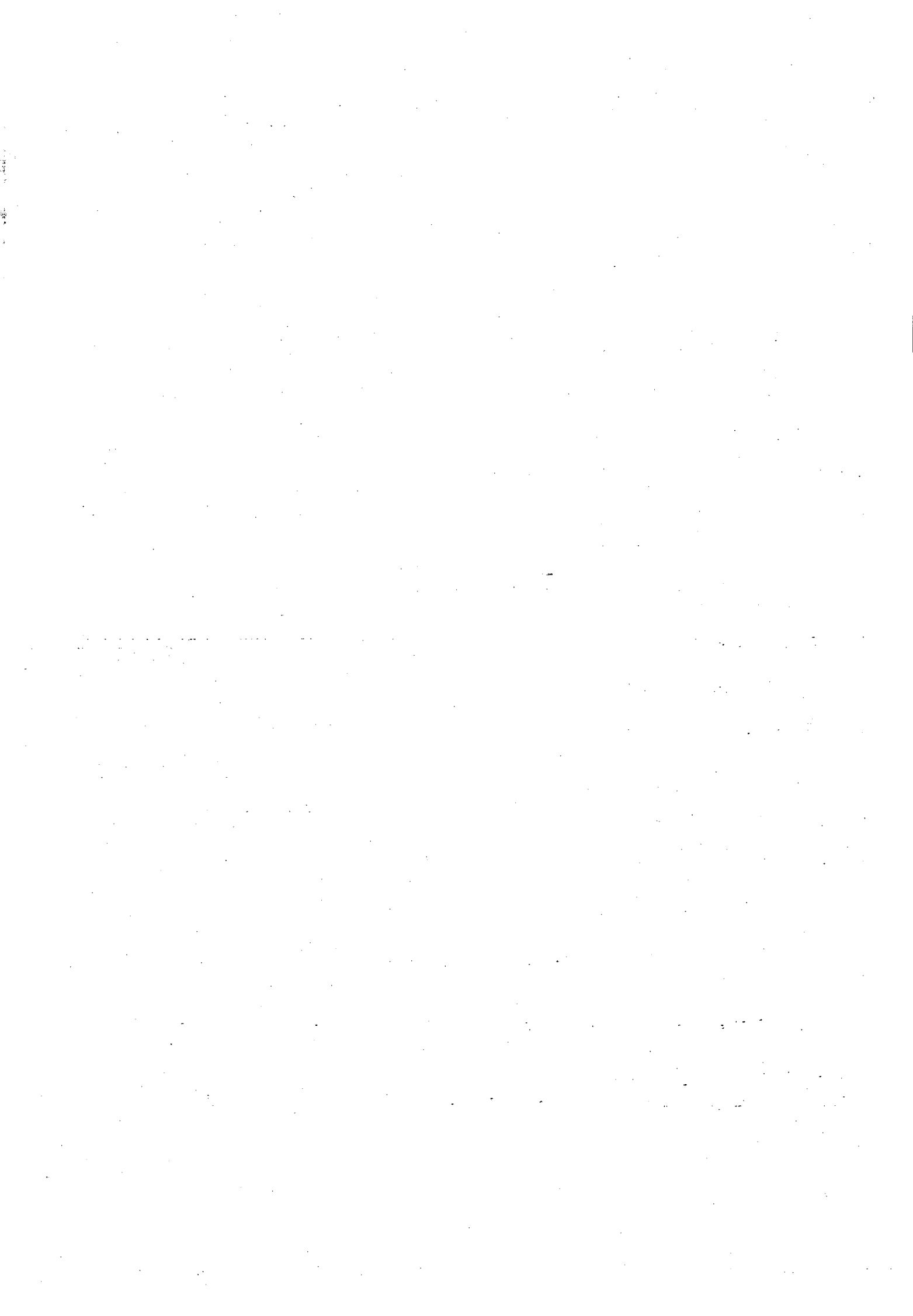
המסקנה המתבקשת אפוא מדרך ההילוך האמורה היא כי נשים פטורות מחובת לימוד תורה, אך אישה שחשקה נפשה בתורה רשאית לעשות כן, למשל בהקדמה לספר דרישה ופרישה על הטור<sup>49</sup> מצאנו את הדברים הבאים:

"אמי מורתי... ראויה היא לחלוק לה כבוד... למען ילמדו ממנה כל בנות ישראל וכן יעשון... ובידה מפתח עזרת נשים שהייתה ראשונה מבאי בית הכנסת ואחרונה שיצאה..."

אחרי התפילה לא שמה נפשה לשום דבר לבטלה רק מחיל אל חיל עוסקת בתורה: פרשה של ימי השבוע עם פרוש רש"י ושאר מפרשים. כידוע לכל תלמידי אבי מורי ז"ל מאוכלי שולחנו שתמיד אשר היו פוטרין השולחן בדברי תורה, הייתה אוזרת כגבר חלציה במשא ומתן בדברי תורה. לפעמים שהייתה ממציא מדעתה איזה פשט מתוק מדבש, נופת תטופנה שפתותיה"<sup>50</sup>.

בל, אם אכן נשים פטורות מחובת תלמוד תורה, אך הרשות בידן ללמוד תורה כאוות נפשן, כיצד יתיישבו הדברים עם מאמרו הנודע של התנא רבי אליעזר "כל מלמד בתו תורה – [כאילו] לומדה תפלות"<sup>51</sup>? בשאלה זו נעסוק בפרק הבא.

חובר על ידי הר"י יהושע פלק מחבר ספר מאירת עיניים – סמ"ע על שולחן ערוך חושן משפט. כמו כן, ר' בשערי תשובה, לר' חיים מרדכי מרגליות (מובא בספר משנה ברורה, סימן רס"ג, סעיף ה'), התייחסות להלכה לפיה יש לברך על גז של יום טוב לאחר הדלקתו, בניגוד לנר של שבת שמברכים עליו לפני הדלקתו. בהקשר זה מובהר כי זוהי דעת ה"באר היטב" החולקת על דעת ה"מגן אברהם" ובמחלוקת זו הוכרעה ההלכה כ"באר היטב": "וסיים בה להורות כן – כדעת אג"ת הגאון ה'דרישה', והיא אישה אשר נשאה ליבה בחוכמה". משנה, סוטה כ. ע"א.



# המהפכה התורנית

"שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן" (משלי א, ח)

בתחילת המאה העשרים קמה אישה חרדית, תופרת במקצועה, וחוללה מהפכה שקטה. זו הייתה שרה שנירר,<sup>1</sup> אשר נתנה דעתה לחינוכה היהודי הלקוי של הנערה היהודייה במזרח אירופה והקימה רשת חינוכית לבנות, המכונה "בית יעקב". מקור השם בדברי המכילתא על הפסוק שנאמר במתן תורה "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל"<sup>2</sup> – "לבית יעקב – אלו הנשים".

הקמת מוסדות חינוך תורניים לבנות עמדה לכאורה בסתירה לנורמה שהשתרשה בעקבות דברי התנא רבי אליעזר "כל המלמד בתו תורה – [כאילו] לומדה תפלות"<sup>3</sup>, אולם יוזמתה של שרה שנירר, שהייתה חדשנית ומהפכנית ביותר באותה עת, באה על רקע מציאות קשה של העדר מוסדות חינוך ראויים לבנות, אשר מחמתה לא זכו בנות ישראל ולו להשכלה יהודית בסיסית.

שרה שנירר זכתה לתמיכתם הבלתי מסויגת של גדולי ישראל ובראשם ר' ישראל מאיר הכהן מהעיר ראדין שבליטא, מחבר הספרים חפץ חיים ומשנה ברורה, אשר היה המנהיג התורני והפוסק החשוב ביותר בדורו. תמיכה זו אפשרה תמורה מהותית.

<sup>1</sup> שרה שנירר (1880–1939) הגיעה כפליטה מפולין לוונייה בתחילת מלחמת העולם הראשונה. בוונייה נתנה דעתה לחינוכן הלקוי של בנות ישראל שאינן זוכות להשכלה יהודית בסיסית. כמו כן, התוודעה שם לכתביו של הרש"ר הירש (חורב וגם תשעה עשר מכתבים על היהדות). עם תום המלחמה, משחזרה שרה שנירר לקראקוב שבפולין, החלה בארגון קבוצות לימוד לנערות. מפעל זה נפוץ במהרה בכל רחבי פולין, שהייתה באותה עת המרכז היהודי הגדול ביותר, וכך קמה רשת בתי ספר לבנות "בית יעקב", וגם רשת סמינרים למורות ותנועת נוער ("בנות בתיה"). זו הייתה מהפכה פמיניסטית של ממש מבחינת השכלתן של נשים באותה עת.

<sup>2</sup> שמות יט, ג.

סוטה כ, ע"א.





במכתב ששלח ה"חפץ חיים" לשרה שנירר כתב:

"כל החששות והפקפוקים מאיסור ללמד את בתו תורה, אין שום מקום לחשוש לזה בימינו אלה, כי לא כדורות הראשונים דורותינו... ועל כן בכל עוז רוחנו ונפשנו... עלינו להשתדל ולהרבות בתי ספר כאלו ולהציל כל מה שיש בידנו להציל".<sup>4</sup>

בכל הנוגע למאמרו של התנא ר' אליעזר הבהיר לימים ה"חפץ חיים":<sup>5</sup>  
 "כל זה דווקא בזמנים שלפנינו, שכל אחד גר במקום אבותיו וקבלת אבותיו היה חזק מאוד אצל כל אחד ואחד... בזה היינו יכולים לומר שלא תלמד תורה ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים.  
 אבל כעת בעוונותינו הרבים שקבלת אבות מתרופף מאוד... בודאי מצווה רבה ללמדן חומש וגם נביאים וכתובים ומוסרי חז"ל... כדי שיתאמת אצלן עניין אמונתנו הקדושה, שאם לא כן עלול שיסורו לגמרי מדרך ה".<sup>6</sup>

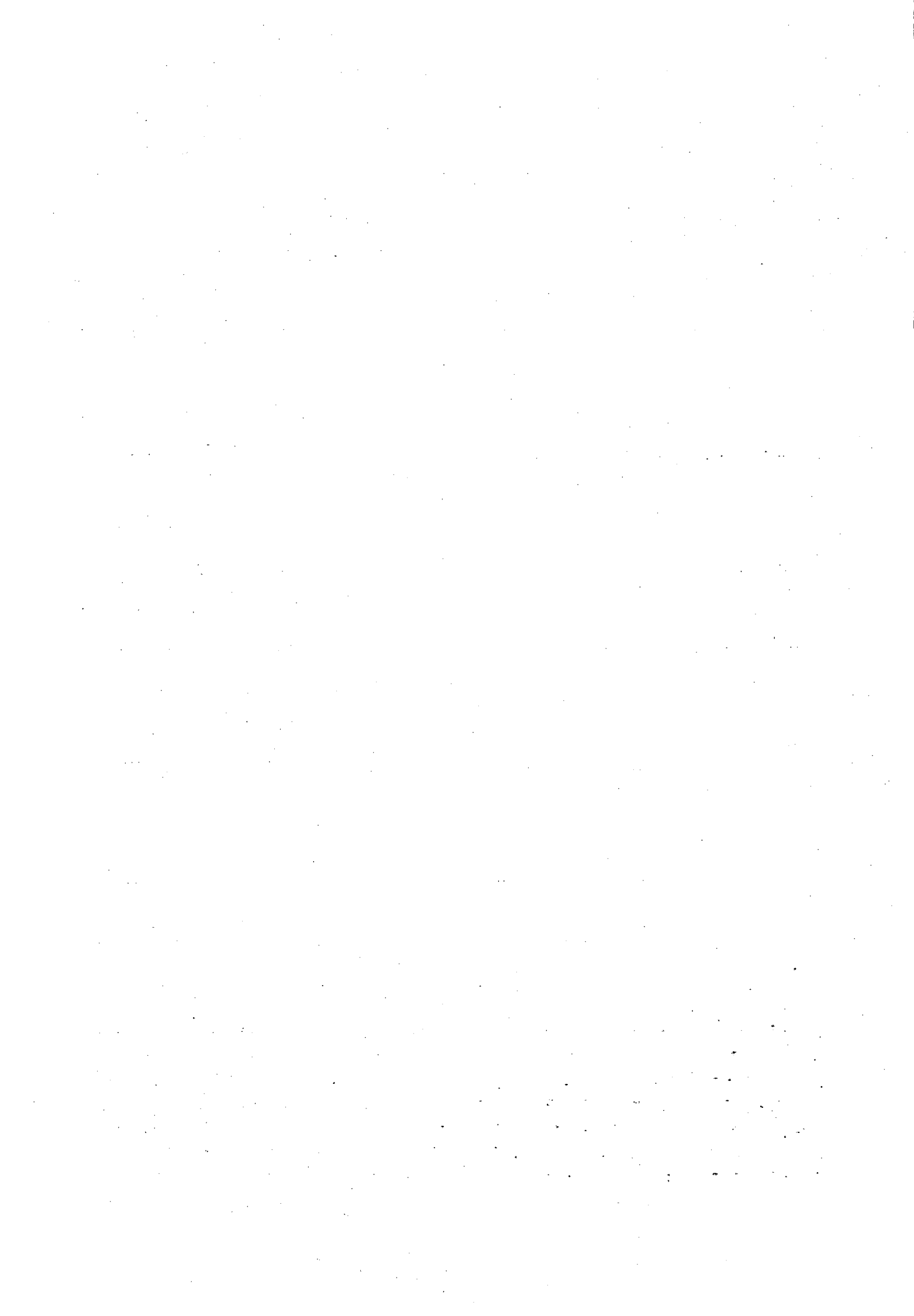
לפי גישה זו, המציאות החדשה היא שחייבה את העולם התורני להתאים את עצמו, להקים מוסדות חינוך לבנות וללמדן תורה – כמעשה שנועד לקדם את פני ההשפעות הנובעות מן החשיפה לעולם משתנה. מדובר אפוא לכאורה, בהיתר שניתן כדיעבר ובלית ברירה. הרש"ר הירש אף הוסיף וציין ביחס לתלמוד תורה על ידי נשים:  
 "אמנם אותה הבנה של ספרותנו היהודית ואותה מידה של ידיעה המביאות לידי נאמנות אמיתית לתורה וליראת ה', שהיא תנאי לקיום קלה כחמורה של המצוות – ידיעות אלה שייכות להשכלת הרוח והלב של בנותינו כמו בנינו".<sup>7</sup>

<sup>4</sup> הרב יחיאל ויינברג בספרו שרידי אש (חלק ב', סימן צ"ג) מציין: "כדורות שלפנינו לא הוצרכו לעסוק בחינוך הבנות לפי שכל אחד מישראל היה מלא תורה ויראת שמיים... והבנות שגדלו בבית ישראל שאפו את רוח היהדות בקרבן אף באפס מעשה... אבל עכשיו נשתנו הדורות שינוי עצום. השפעת הרחוב עוקרת מלב כל נער ונערה כל זיק של יהדות... לאושרנו עמדו גדולי ישראל בדור הקודם על הקלקלה הזאת ותיקנו מוסדות של תורה וחיזוק תורה בעד בנות ישראל".

<sup>5</sup> הרב ישראל מאיר הכהן (קגן) בספרו ליקוטי הלכות, בביאור למשנה, סוטה ג, ד.

<sup>6</sup> דברים דומים לכך כתב הרב זלמן סורוצקין בספרו מאזניים למשפט (חלק א', תשובה מ"ב, עמ' צ"ז). הרב סורוצקין מבהיר שם, בעמ' צ"ט, כי אדרבה, בעידן שבו נחשפות בנות ישראל להשפעות חיצוניות שונות, הרי שמי שאינו מלמדן תורה הרי הוא כמלמדן תפלות. כמו כן ר' הרב יחיאל מ' אפשטיין, ערוך השולחן יורה דעה, הלכות תלמוד תורה סימן רמ"ו באות י"ט; ובספרו של הרב א' י' ניימרק, אשל אברהם על מסכת סוטה דף כ'.

<sup>7</sup> הרב שמשון בר' רפאל הירש, סידור תפילה, ביאור לקריאת שמע, על המילים "ולמדתם אותם את בניכם". הרב הירש הנהיג על כן לימודים תורניים מעמיקים ומגוונים אף מעבר לעיון בספרי הדרכה ומוסר שאליהם התייחס ה"חפץ חיים".



על רקע יוזמתה של שרה שנירר, התעורר דיון נרחב בדברי ר' אליעזר במסכת סוטה, שהיו במשך הדורות מקור להסתייגות מלימוד תורה על ידי נשים.

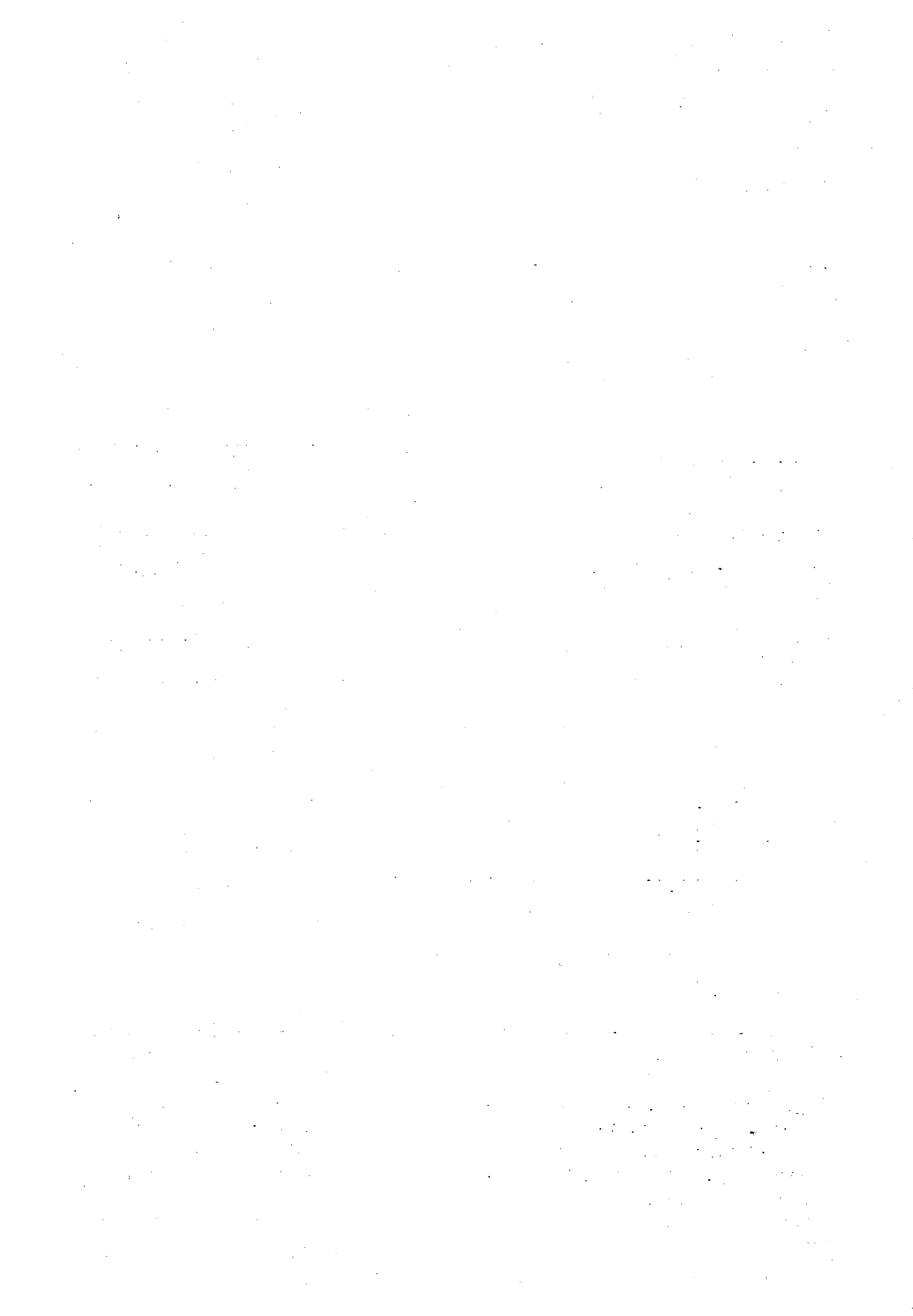
משנה זו מתייחסת ל"פרשת סוטה"<sup>8</sup> העוסקת באישה, אשר נחשדה על ידי בעלה כי הייתה עם גבר אחר במצב אינטימי. חשד זה המפעפע כארס בליבו של הבעל, הורס, מטבע הדברים, את חיי השיתוף והאחוה בין בני הזוג. כדי להחזיר את שלום הבית על כנו, ומתוך ראייתו כערך עליון, הסכים כביכול הקב"ה אף למחיקת שמו, על ידי נטילת מגילה אשר כתובה עליה פרשת סוטה שבתורה, ומחיקתה בתוך מים, על אף ששם ה' כלול בפרשה זו.<sup>9</sup> במים אלו השקו את האישה, ואם לא אירע לה דבר, הרי שהבעל יכול היה להיות סמוך ובטוח בנאמנותה, סר החשד ושב השלום אל נורוהו.<sup>10</sup> ביחס לכך מציינת המשנה, כי ייתכנו מקרים שבהם האישה סטתה, אך המים לא יועילו לבדיקה, בזכות לימוד התורה העומד לה כמגן רוחני. בהקשר זה, אנו מוצאים במשנה במסכת סוטה את המחלוקת הבאה:

- בן עזאי אומר כי חייב אדם ללמד את בתו תורה למען תעמוד לה זכות התורה.
- רבי אליעזר אומר את דבריו המפורסמים כי "כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות". המונח תפלות הוא ההפך מפרישות – דהיינו דברי פריצות, ובלשון ר' עובדיה מברטנורא – "שמתוך התורה היא מבינה ערמומיות ועושה דבריה בהצנע, כדכתיב 'אני חכמה שכנתי ערמה'".<sup>11</sup>
- רבי יהושע אומר "רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות".

עיון במחלוקת זו מלמד לכאורה כי הדיון הוא בסוגיה, שהינה עתיקה כימי עולם: האם יש בהכרח קשר בין רמתו המוסרית של האדם לבין רמתו הרוחנית.

<sup>8</sup> במדבר ה, כב.

<sup>9</sup> לענין זה יפים הם דברי הגמרא במסכת נדרים סו, ע"ב, שבהם הסכים התנא רבי יהודה להתבזות כדי להשכיך שלום בין איש לאשתו ואמר: "קל וחומר, ומה לעשות שלום בית בין איש לאשתו אמרה תורה: 'שמי שנכתב בקדושה, ימחה על המים המאררים, אני – על אחת כמה וכמה'". בהמשך הדברים מצוין מעשה באדם שאמר לאשתו כי הוא נודר נדר שלא תיהנה ממנו עד שתירוק בפני רבי שמעון בן גמליאל, ולא זו בלבד שרבן שמעון בן גמליאל הניח לה לעשות כן, אלא שפסק לה כי היא מותרת לבעלה. הגמרא שם מסיימת בציינה מעשה באדם שכעס על אשתו, ואמר לה כי תשבור את הנרות שרכשה על פתח הבית. האישה הבינה בטעות כי כוונתו הייתה לצוות כי תשבור אותם על ראשו של בבא בן בוטא, שהיה גדול הדור. האישה עשתה כן, ובבא בן בוטא שאל אותה לפרש מעשה זה. משאמרה לו כי היא עושה כן משום שלום בית עם בעלה, בירך אותה בבא בן בוטא – והכול לנוכח הערך הגדול הטמון בשלום בית בין בני הזוג. <sup>10</sup> לעומת זאת, מודיענו הכתוב – וזהו הבסיס לבדיקה – כי אם סטתה האישה מדרך הישר, הרי שהמים הללו אשר שם ה' נמחה בהם יהפכו למארה במעיה. במדבר ה, כז, "והשקה את המים והיתה אם נטמאה ותמעל מעל באישה ובאו בה המים המאררים למרים וצבתה בטנה ונפלה ירכה והיתה האשה לאלה בקרב עמה". <sup>11</sup> משלי ח, יב.



התנא בן עזאי גורס כי לימוד התורה עשוי להעלות את הרמה המוסרית ובכך להציל  
 מן החטא.<sup>12</sup>

התנא ר' אליעזר גורס לעומת זאת, כי לא זו בלבד שאין קשר בין יצרים לבין רמה  
 רוחנית ותורנית, אלא שאדרבה, ככל שאדם מתוחכם יותר – כך נוטה הוא להעז  
 ולבצע פעולות, והוא מצפה כי זכויותיו יעמדו לו כדי להיחלץ מהן. אדם ייצרי נותר  
 כזה גם אם רמתו הרוחנית גבוהה, אלא שהוא אף עלול להיות צבוע ולהסוות את  
 מעשיו. משום כך, סובר ר' אליעזר, כי לימוד תורה על ידי נשים, לא רק שלא יצמצם  
 את תופעת האישה הסוטה, אלא עלול דווקא להעצים אותה.<sup>13</sup>

לעומתם התנא ר' יהושע, מדגיש כי האישה ניחנה בנטייה פרקטית שמחמתה  
 מועדפת בעיניה תועלת מעשית מאידיאולוגיות מופשטות. לא נכון להציב את הרצון  
 לספק צרכים מוחשיים, אל מול נורמות אידיאליות, שכן אלו נושאים שאינם פועלים  
 באותו מישור, ואישה מבחינה הבחן היטב ביניהם ונוטה ליתן עדיפות למישור המעשי.  
 לפיכך ר' יהושע סובר כי לימוד תורה על ידי נשים כלל אינו רלוונטי לתופעת האישה  
 הסוטה, ובמקרה של קונפליקט, סופם של האידיאלים שיידחקו על ידי היצרים.

לפי הבנה זו בדברי המשנה נמצא לכאורה כי אין לפנינו דיון בסוגיה הכוללת של  
 לימוד תורה על ידי נשים, אלא לפנינו דיון ספציפי, הנוגע להשלכות של לימוד  
 התורה על ידי נשים על תופעת האישה הסוטה.

עם זאת, לאור דבריו של ר' אליעזר כי יש ללימוד התורה השלכות שליליות על רמתן  
 המוסרית של הנשים הלומדות, אנו מוצאים התייחסויות נחרצות הרואות בדברי ר'  
 אליעזר מקור לאיסור גמור על נשים ללמוד תורה וקולמוסים רבים נשברו בפרשנות  
 משנה זו.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> "כך הקב"ה אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין" (קידושין ל, ע"ב).  
<sup>13</sup> "כל הרואה סוטה בקלקולה, יזיר עצמו מן היין" (נוזר ב, ע"א). אכן, פריצות מוסרית גודרים על ידי עשיית  
 האדם לרוחני יותר. אך תנאי לכך הוא ההכרה של האדם כי עליו להתנתק מן המציאות היצרית שבה הוא  
 נתון, שאם לא יעשה כך, לא תסייע בידו התורה שלמד. אדרבה, עלולה להיווצר בו מציאות של "לא זכה –  
 נעשית לו [התורה] סם מיתה" (יומא עב, ע"ב).

<sup>14</sup> מעניינים הם למשל דבריו של Abner David, "The Composition and Structure of Mishnah Sotah" (Dissertation (Yeshiva University) (בעמ' 241 לעבודתו), כי לא ייתכן לבאר שחיובו של בן עזאי  
 ללמד תורה לבנות נועד רק לצורך מניעת תופעת האישה הסוטה, שכן לימוד תורה הוא דבר מקיף וחובק  
 עולם, שהשלכותיו רחבות הרבה יותר מההבט המוסרי הספציפי הזה. כמו כן (בעמ' 254–255 לעבודתו),  
 הוא מבאר באופן מקורי את שיטת ר' יהושע כחולקת על ר' אליעזר, באומרו שהמונח "תפלות" מתייחס  
 לתורה שר' אליעזר קורא לה בשם זה בהקשר דנא. לפי ביאורו גורס התנא ר' יהושע כי האישה רוצה בקב  
 אחד של חומריות שתורה בצידה, יותר מתשעה קבים של חומריות שאין בצידם תורה. גישה זו מייחסת



בין פוסקי דורנו נראה למשל את פסיקתו של הרב שמואל הלוי וואזנר,<sup>15</sup> כי לאור דבריו של התנא ר' אליעזר יש לאסור על אב ללמד את בתו תורה שבעל פה ויש להסתייג אף מלימוד פרשני התנ"ך המעמיקים, כגון רמב"ן וחלקים מרש"י, שמקובל היום להורותם גם לנשים.<sup>16</sup>

בדומה לכך ציין הרב מסאטמר, ר' יואל טייטלבוים, כי לימוד תורה שבעל פה על ידי נשים נחשב ללימוד תפלות "והוא איסור חמור מאוד".<sup>17</sup>

דברים אלו יוצאים אפוא מנקודת השקפה שונה מזו שהובהרה על ידנו לעיל, ומובן כי ככל שרואים בדברי התנא ר' אליעזר קביעה של איסור חמור ביחס ללימוד תורה על ידי נשים ומכשול מוסרי בדרכן הרוחנית, כך קיים קושי להבין, כיצד אירעה אותה מהפכה פמיניסטית שפתחה שערי תורה באופן כה רחב בפני נשים.<sup>18</sup>

1234567

כדי להבין סוגיה זו נעיין בכמה סוגיות נוספות, הסותרות לכאורה זו את זו, ונראה כי ראיית המכלול תאיר את העניין באור בהיר.

במסכת ברכות<sup>19</sup> מצינו:

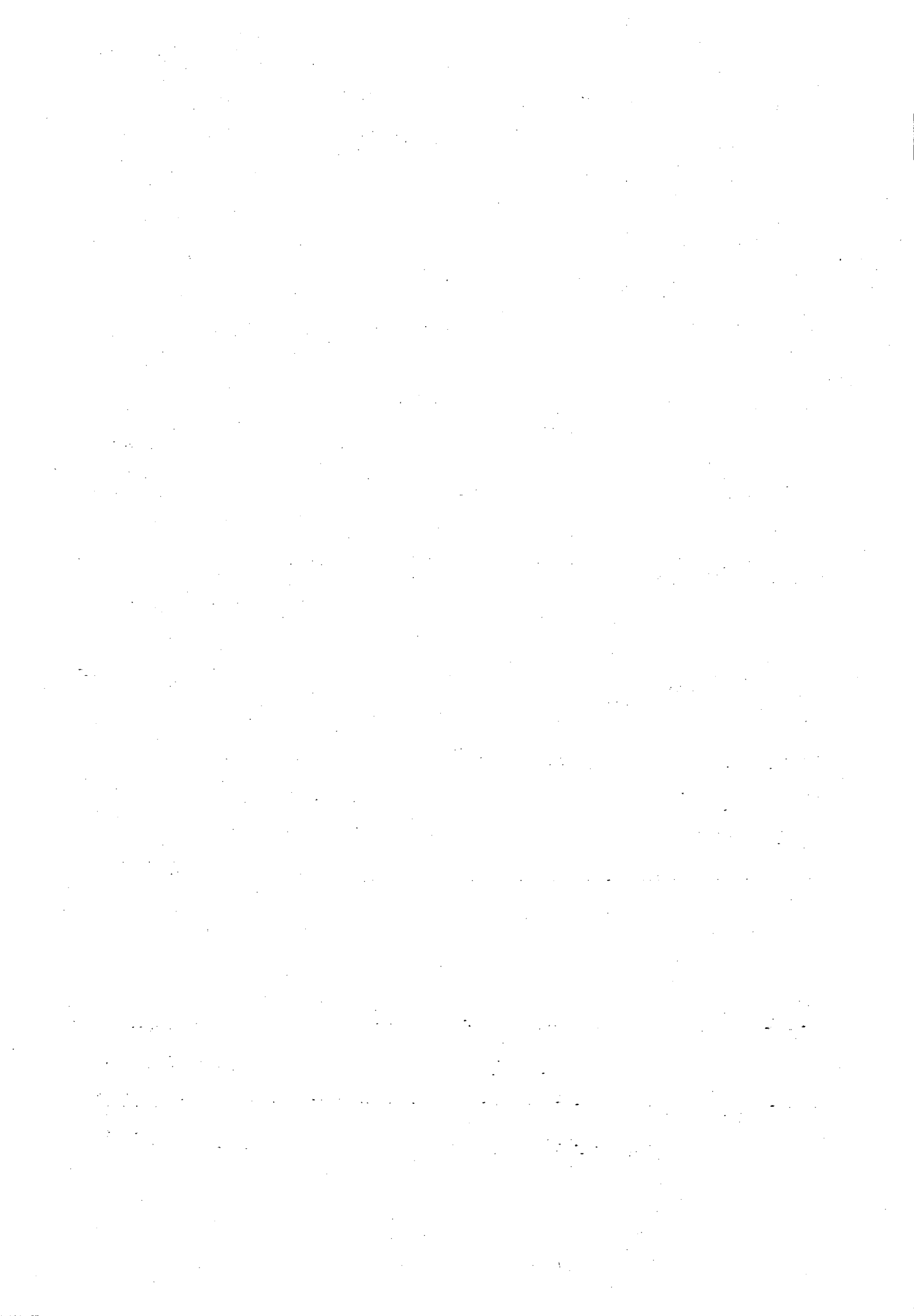
לאישה דווקא העדפה של הצד האידיאולוגי על חשבון הצד החומרי. דברים אלו מתנגשים במידה מסוימת עם הנטייה המעשית של נשים, אך מכיוון שנשוא הדיון של משנה זו הוא יצרים ואי נאמנות במסגרת חיי הנישואין, נראה כי יש היגיון בדרך פירוש של דעה לפיה נטיית האישה היא להעדיף את היציבות ואת רגשי הנאמנות והמוסר, על פני ההנאה הרגעית וסיפוק היצרים.<sup>15</sup> הרב שמואל הלוי וואזנר, שו"ת שבט הלוי, חלק ו' יורה דעה, סימן ק"ג עמ' קמ"ז-קמ"ח. כמו כן ר' דברי הרב בנימין זילבר, שו"ת אז נדברו, חלק י"ד, סימן ג' עמ' ט"ז.

הרב וואזנר אינו רואה בדברי התנא ר' אליעזר סוגיה מוסרית, או עניין שבמדיניות הלכתית שאותה ניתן לשנות בהתאם לצורכי הזמן והמקום, אלא לדידו מהווים דברים אלה נורמה נצחית, שאותה יש לקיים בכל הדורות ובכל הנסיבות, וממילא יש לנהוג לפיהם בכל מקום שהדבר אפשרי ולשאוף להיצמד לנורמה המקורית ככל שרק ניתן. הרב וואזנר מציין בהקשר זה כי רוב בתי הספר לבנות בדורנו מלמדים את הבנות חומר תורני רב, וכי הוא רואה בכך חוסר איזון בין הנורמה הנצחית לפיה "כל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תפלות", לבין הצורך להתמודד עם קשיי החינוך בדורנו, שהוא דור של השכלה. לדידו, יש לחתור לאיזון נכון יותר "וקשה להעמיד דת על תילה בעניין זה".<sup>16</sup>

הרב יואל טייטלבוים, ויואל משה, חלק ג', סימן ל' ואילך, וכן מאמר לשון הקודש, סעיף ל"ג. עם זאת פסק הרב מסאטמר, כי תורה שבכתב, להבדיל מתורה שבעל פה, מותר לאישה ללמוד מלכתחילה. כמו כן ציין הוא, כי לימוד של מפרשי התנ"ך שאינו מותר מלכתחילה, אינו עולה עם זאת לאיסור של לימוד תפלות. לדידו של הרב מסאטמר נמצא אפוא, כי קיים איסור ללמוד תורה מלכתחילה גם כאשר אין המדובר בתפלות. כמו כן, ר' שו"ת אגרות משה, לרב משה פינשטיין, יורה דעה חלק ג' סימן פ"ז, לפיו מן הראוי להימנע מללמד נשים משניות, לבד מפרקי אבות.<sup>17</sup>

עם זאת, יצוין כי מכיוון שסיבת האיסור היא מוסרית ונוגעת ל"מדיניות הלכתית" ולא לאיסור הנובע ממקור ראשוני, כגון ציווי התורה או תקנת חכמים, מובן הדבר כיצד מצאו פוסקי ההלכה אפשרות לסטות מן הדברים במקום שבו השתנו הנסיבות המוסריות כך שהן מחייבות דווקא להנחיל תורה לנשים. על תופעה זו עוד נעמוד להלן בהרחבה בפרק העוסק ב"נשים ותפקידים ציבוריים".<sup>18</sup>

ברכות יז. ע"א.<sup>19</sup>





"גדולה הבטחה שהבטיחון הקדוש ברוך הוא לנשים יותר מן האנשים, שנאמר  
'נשים שאננות קומנה, שמענה קולי. בנות בוטחות האזנה אמרתי'".<sup>20</sup>

מכך שהנביא כפל את דבריו ותיאר את הנשים כשאננות וכבוטחות, למדים חז"ל כי מקומן של הנשים מובטח הן בעולם הזה והן בעולם הבא. על כך שואל האמורא רב: באיזו זכות עתידות נשים לזכות בחיי העולם הבא, ומכוח מה זכו שההבטחה שניתנה להן בהקשר זה גדולה אף יותר מזו שניתנה לגברים? משיב על כך רב חייא:

- "באקרויי בנייהו לבי כנישתא" – בכך שהן טורחות להביא את בניהן לבית הכנסת, ששם ילמדו בפני רבם;
- "באתנויי גברייהו בי רבנן" – בכך שהן שולחות את בעליהן לבית המדרש ללמוד תורה ומאפשרות להם לעסוק בתורה בלא הפרעה;
- "ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן" – בכך שהן ממתיעות לבעליהן ונותנות להם רשות להעדר מן הבית וללמוד תורה.

נמצאת למד, כי מחד גיסא רואה הגמרא את הזכות העומדת לנשים כגדולה מזו של גברים, אך מאידך גיסא מקורה של זכות זו בעזרתן של הנשים לבניהן ולבעליהן ללמוד תורה, בלא שתצוין הזכות הנובעת מלימוד התורה שלהן בעצמן. לכאורה לפנינו אינדיקציה לכיוון של שלילת לימוד תורה על ידי נשים, אך כאן מתעוררת שאלה כיצד יש לפרש סוגיה זו: האם הדבר נובע מכך שנשים אינן לומדות תורה בעצמן, וזאת עקב האיסור הטמון בכך? או שמא, כל שמציינת סוגיה זו הוא כי אדם זוכה במדרגות רוחניות נעלות, דווקא בזכות ההקרבה שלו למען זולתו ולא על ידי מימוש עצמי, שבו שוות הנשים לגברים אך לא עדיפות עליהם.

סוגיה נוספת מצויה בתוספתא: "הזבים והזבות, והנידות והיולדות מותרים לקרות בתורה, בנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה, במדרש בהלכות ובאגדות".<sup>21</sup> כאן משמע בבירור, כי נשים רשאיות (בכל מצב) לעסוק בלימוד תורה, הן שבכתב והן שבעל פה. זוהי אינדיקציה ברורה לכיוון המתיר לנשים ללמוד תורה.

<sup>20</sup> ישעיהו לב, ט.

<sup>21</sup> תוספתא ברכות ב, יב.



אבל גם בהקשר זה הדברים אינם חד משמעיים, שכן בתלמוד הבבלי הגרסה שונה ונאמר שם: <sup>22</sup> "הזכים [כהשמטת המילה 'הזכות'] והמצורעים, והבאים על נידות [ולהבדיל מהמילים 'הנידות והיולדות' המופיעות בתוספתא] מותרין לקרות בתורה בנביאים ובכתובים..." <sup>23</sup>

מקור שלישי שמציינים הפרשנים השונים נוגע לכך שנשים נכללו כאמור במצוות "הקהל", אשר במסגרתה השמיעו להם את משנה תורה.

עם זאת, נראה לכאורה כי מצוות הקהל לא הייתה מעמד של לימוד תורה אלא בעיקר מעמד בעל מסר חינוכי. עניינה של מצווה זו, להתקהל במוצאי יום טוב ראשון של חג, בשנה שאחרי שנת השמיטה, ולשמוע ספר משנה תורה (ספר דברים) כשהוא נקרא על ידי המלך באוזני העם. ביחס לכך מובהר בספר החינוך:

"להיות הקול יוצא מתוך העם לאמור, מה הקיבוץ הזה שנתקבצנו יחד כולנו?

[ותהא התשובה:] לשמוע דברי התורה שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארתנו,

ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבח התורה והוד ערכה, ויכניסו הכל בליבם

חשקה, ועם החשק בה, ילמדו לדעת את ה' ויזכו לטובה". <sup>24</sup>

התוספתא

הרב משה פינשטיין מציין בהקשר זה, <sup>25</sup> כי האנשים באו כדי לדעת שיש ללמוד (ולא שבשעת "הקהל" קוראים בעצמם אלא רק שומעים את קריאת המלך, ומשמיעתם יבואו ללמוד אחר כך בביתם) ונשים באו לשמוע את הלכות המצוות השונות כדי לקיימן, ולא לשם ידיעה ולימוד. <sup>26</sup>

<sup>22</sup> ברכות כב, ע"א.

<sup>23</sup> מיכאל הלינגר בעבודת המ.א. שלו על תלמוד תורה של נשים לאור המקורות (אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ד), עמ' 25-29, ביקש לייחס את ההכדלים שבין הגרסאות להבחנה כוללת בגישתו של התלמוד הבבלי לעומת התלמוד הירושלמי בנוגע לשאלת לימוד התורה על ידי נשים, וזאת על רקע אורחות החיים השונים בישראל ובבבל.

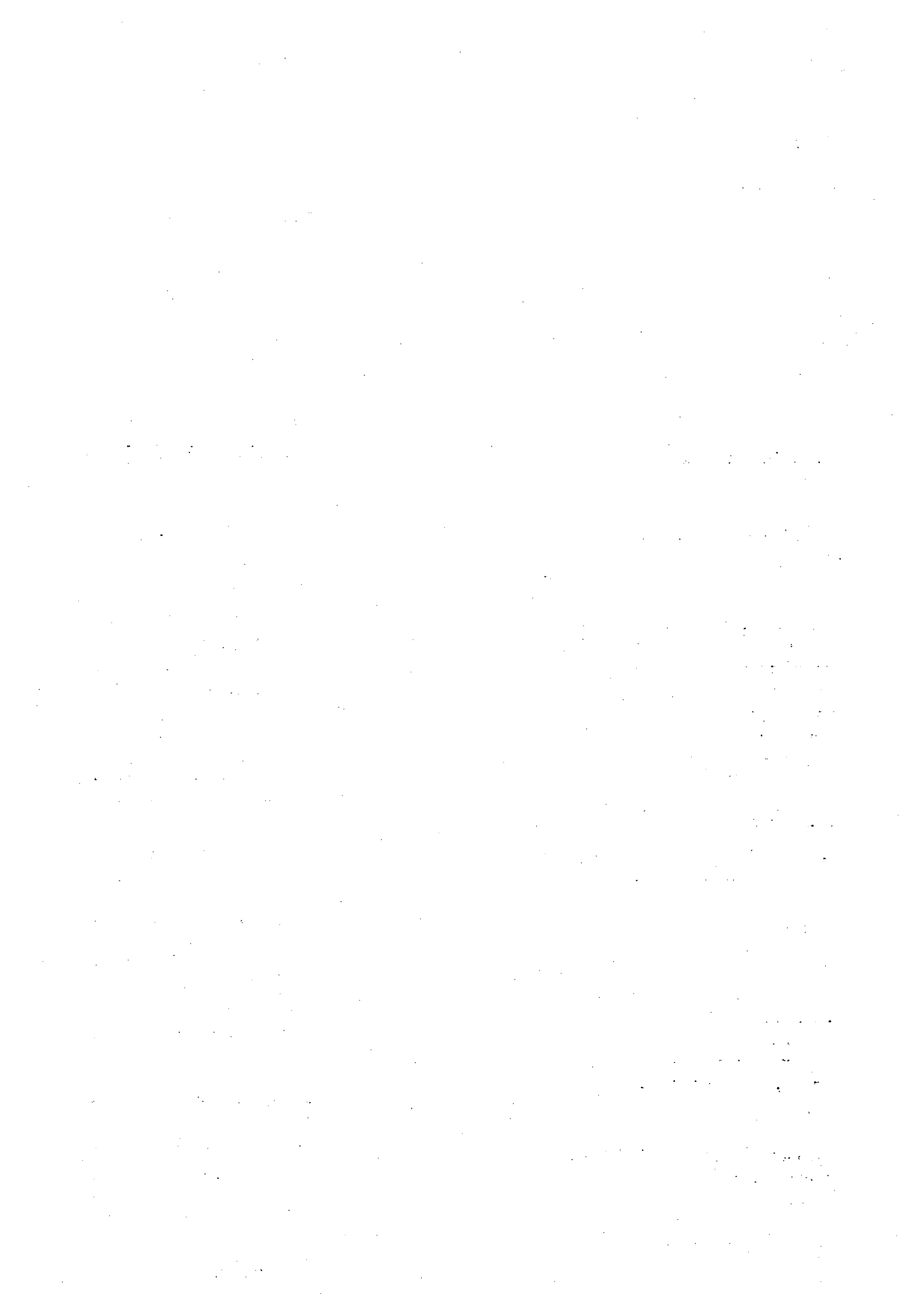
ואכן, הראשונים עומדים על קיומה של הבחנה בין התלמוד הירושלמי, שנהגה במצב שבו העם שלו יושב על אדמתו, לבין התלמוד הבבלי, שנוצר בתנאי מצוקה. ר' סוכה מד, ע"א, ורש"י שם דיבור המתחיל "והא אמר ר' יוחנן דלכון אמרי דלהון היא".

עם זאת, דעתו של הלינגר, המבקש לחלוק את גרסת התלמוד הירושלמי בשיטה כוללת האוהדת יותר לימוד תורה על ידי נשים, נתקלת בקושי מכיוון שדווקא בגרסת התלמוד הירושלמי מתווספת לדברי התנא ר' אליעזר האמירה כי "ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים" (סוטה, פרק ג', יט, ע"א).

<sup>24</sup> רבי אהרון הלוי מברצלונה בספר החינוך מצווה תרי"ב.

<sup>25</sup> הרב משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק א' ל"ב, ג', על פי המהרש"א במסכת חגיגה ג, ע"א.

<sup>26</sup> מסוגיה זו מוכיח הרב שמואל הלוי וואזנר בשו"ת שבט הלוי חלק א', ו', כי אף בנוגע להלכות שהאישה מצווה ללמדן, אין הלימוד אלא אמצעי לקיום נכון של המצוות, ולא תכלית כשלעצמה. עם זאת, ביאור זה אינו מקובל על הכול, שכן בהגהות היעב"ץ (קדושין דף ל"ד ועירובין דף צ"ו) מצינו, כי



לעומת זאת, לפי הגישה הגורסת כי נשים חייבות בלימוד תורה המתייחס למצוות שנשים חייבות לקיימן (להבדיל ממצוות עשה שהזמן גרמן ומנושאים מופשטים), מן ההכרח לבאר בדרך אחרת את ההבחנה הנעשית במצוות "הקהל" בין "גברים הבאים כדי ללמוד" לעומת נשים שבאות "כדי לשמוע". הט"ז, אחד מפרשניו העיקריים של השולחן ערוך<sup>27</sup> מפרש על כן:

"לשמוע' היינו שמיעת פשטי הדברים בהבנה פשוטה ולא לימוד דרך התחכמות,

שזה אסור לכתחילה לנשים אף בתורה שבכתב. אבל שמיעת קריאת התורה –

מצווה היא להן, ולא רק רשות גרידא".<sup>28</sup>

מכל מקום, סוגיה זו מהווה לכאורה אינדיקציה המבחינה בין לימוד תורה על ידי גברים לבין לימוד תורה על ידי נשים.

סוגיה נוספת הראויה לעיון בהקשר זה מצויה במשנה במסכת נדרים<sup>29</sup> והאומרת

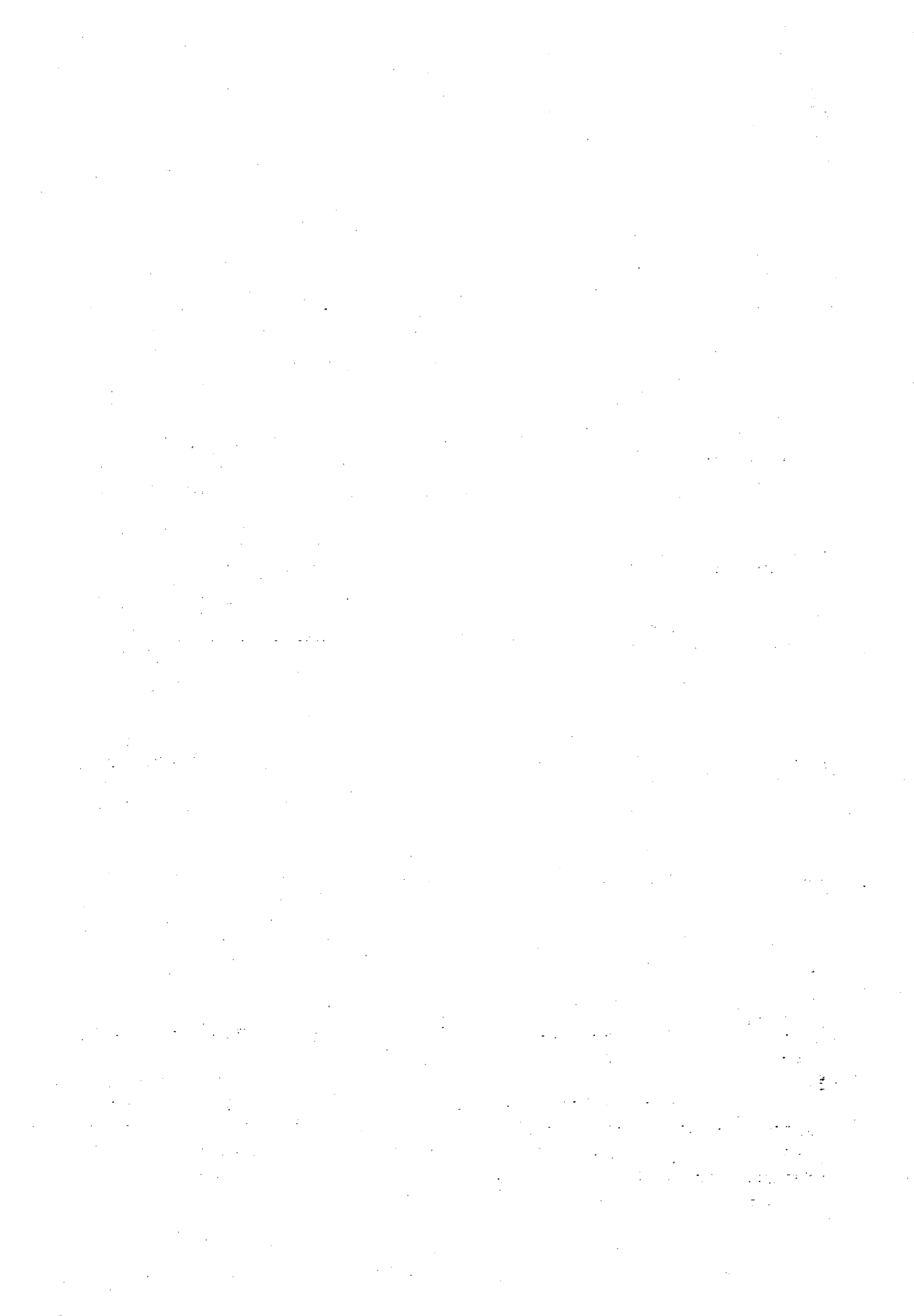
בנוגע למצוות המוטלות עליהן, נשים חייבות במצוות תלמוד תורה. כך גם עולה לכאורה משיטות הפוסקים כי אישה שבחרה לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן ושבהן אינה חייבת, אינה מברכת עליהן, שכן ברכה יש לה רק על מצוות שחובה לקיימן, ועל אף זאת פסקו כי האישה מברכת ברכת התורה, דבר המוכיח לכאורה כי אישה נכללת בחיוב הכולל של לימוד תורה. עם זאת, ראייה זו כשלעצמה אינה קונקלוסיבית, שכן הרב פומרנצ'יק בספרו העמק ברכה סימן א' מבהיר בשם הרב חיים הלוי סלובייצ'יק, כי ברכת התורה איננה נובעת מן החיוב ללמוד תורה "אלא עיקר החיוב של ברכת התורה הוא משום התורה גופא, דתורה צריכה ברכה, וזהו דבר שנלמד מהפסוק 'כי שם ה' אקרא וכו' גודל לאלוקינו', כמבואר במסכת ברכות דף כ"א, דתורה צריכה ברכה וכל מי שלומד בתורה או קורא בתורה צריך לברך". ור' גם חידושי הרב יצחק זאב הלוי (הרב מבריסק) על הרמב"ם הלכות ברכות פרק י"א הלכה ט"ז וכן ר' דברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק בספר אורח משפט, חלק אורח חיים סימן י"א ובמילואים שם סימן קמ"ז, ור' שו"ת משנה הלכות חלק ו' אורח חיים סימן י"ג, שו"ת מחזה אליהו סימן י"ב, ושו"ת ציץ אליעזר לרב אליעזר וולדנברג חלק ט' סימן ג' באות ג'. כמו כן יעוין בקונטרס "יילך בתוך העמק" המופיע בשולי ספר העמק ברכה, המציין כי בתלמוד תורה יש שני גדרים: "א. לימוד לשם ידיעת התורה, ר"ב. לימוד לשם סגולת התורה, המתקיים אף אצל מי שלומד תורה בלא להבינה". לפי דברים אלו גראה כי ברכת התורה אינה שייכת למצוות תלמוד תורה כלל, אלא שהעיסוק בתורה טעון כשלעצמו ברכה שהיא הודיה של עם ישראל על קבלת התורה. ולכן אף אם נסיק כי נשים אינן נכללות במצוות תלמוד תורה, הרי מכיוון שלא הופקעו חלילה מגדר כלל ישראל שקיבל תורה מסיני, תחול עליהן חובה לברך ברכה על קבלת התורה, ולא על עצם לימודן.

כנגד זאת מצינו בבאור הלכה אורה חיים סימן מ"ז, כי בהתאם לדעות הפוסקים שנשים מברכות ברכת התורה משום שהן חייבות בלימוד ההלכות השייכות להן, יש בידן אף להוציא ידי חובה את האיש בברכתן. גישה זו אינה עולה בקנה אחד, לכאורה, עם דברי הרב וואזנר, שהרי אילו לא הייתה זו חובה המוטלת על האישה ללמוד את ההלכות האמורות, אלא רק אמצעי לידיעת ההלכות לשם קיומן הראוי, לא הייתה האישה יכולה להוציא את האיש ידי חובתו בברכתה.

<sup>27</sup> "טורי זהב" על שולחן ערוך יורה דעה סימן רמ"ו ס"ק ד'.

<sup>28</sup> ר' עור ב"מגן אברהם" על שולחן ערוך אורח חיים סימן רפ"ב ס"ק ו'. אף על פי שטורי זהב (ט"ז) לא דיבר אלא על תורה שבכתב, משמע בדברי הפוסקים שאף לימוד תורה שבעל פה לא נאסר בדרך של שמיעה פשטנית (ר' שו"ת מהרי"ל החדשות סימן מ"ה; שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב' סעיף ק"ט; אגרות הראי"ה חלק ב' סימן תס"ז).

<sup>29</sup> משנה. נדרים ד. ג.



כי מי שנודר נדר שלא לגרום כל טובת הנאה לחברו, מותר לו בכל זאת – על אף הנדר – ללמד את בניו ואת בנותיו של חברו מקרא,<sup>30</sup> ומכאן שיש מקום להורות מקרא גם לנשים.

נוסף על כך, מוצאים אנו ברמב"ם, בהתייחסו ללימוד תורה שלא לשמה שסופו להביא את המעיין לעסוק בה לשמה, כי: "כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים, אין מלמדים אותם אלא לעבוד מיראה... עד שישגיגוהו [את הקב"ה] וידעוהו ויעבדוהו מאהבה".<sup>31</sup> הרי לנו אפוא כי גם נשים לומדות תורה ואינן מופקעות מכך.

הסבר המיישב בין המקורות הראשוניים הנ"ל, מצוי לכאורה בהלכה הפסוקה ברמב"ם:

"אישה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל אינו כשכר האיש – מפני שלא נצטווית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו."<sup>32</sup>

ואף על פי שיש לה שכר, ציוו<sup>33</sup> חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה... אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תפלות.

במה דברים אמורים? בתורה שבע"פ. אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה ואם לימדה אינו כמלמדה תפלות."<sup>34</sup>

בהתאם לפסיקה זו של הרמב"ם נראה כי המקורות שהובאו לעיל מוסברים בדרך הבאה:

<sup>30</sup> לימוד התורה לא נאסר על אף הנדר שאסר קבלת כל טובת הנאה, שכן "מצוות לאו להנות ניתנו". כלומר, עשיית מצווה אינה נחשבת להנאה פיזית, אלא היא עניין שבחובה.

<sup>31</sup> רמב"ם, הלכות תשובה, פרק י' הלכה ה'.

<sup>32</sup> לעניין זה יעוין בסוטה (כא, ע"א), וכן קידושין (לא, ע"א): "אמר ר' חנינה גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". הסברים רבים ניתנו לכך. התוספות שם מסביר כי מי שמצווה נאלץ להתמודד עם הרצון הטבעי להשתחרר מעולן של חובות, דבר שאינו קיים ביחס לקיום וולנטרי של דברים. הרמב"ם לעומת זאת מבהיר כי המצוות לא ניתנו לצורכו של הקב"ה, אלא לצורכן של ישראל. ממילא, במקום שאין מצווה, אין שום עניין לקיים את הדבר ואין בכך כל נחת רוח לבורא, שהמצוות ממילא לא נועדו לשמו. הרמב"ם גורס כי בכל זאת קיים עניין בקיום מצווה אף בהעדר ציווי אלוקי, אלא שהשכר אינו רב כל כך, והדברים מתאימים לכאורה לשיטת התוספות הנ"ל. בהתאם לשיטת התוספות נשים גם יכולות לברך על מצוות שאינן חייבות בהן, ולכך עוד נתייחס בפרק שיוקדש לפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן.

<sup>33</sup> ספק הוא האם מבחינה לשונית לפנינו נוסח המורה על איסור של ממש, או שמדובר רק בציווי מלכתחילה. לכאורה, הדעת נותנת כי לימוד אשר נקבע כי אם נעשה בדיעבד יש שכר בגינו, אין מקום לאוסרו באיסור גמור מלכתחילה. עם זאת, ייתכן כי יש שכר בצידו מכיוון שלימוד תורה הוא במהותו מצווה, גם אם האישה אינה מצווה ועושה, ועל אף זאת חכמים מצאו לנכון לאסור זאת ממש, לנוכח הקלקול המוסרי העלול לצמוח מכך.

<sup>34</sup> רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק א' הלכה י"ג.





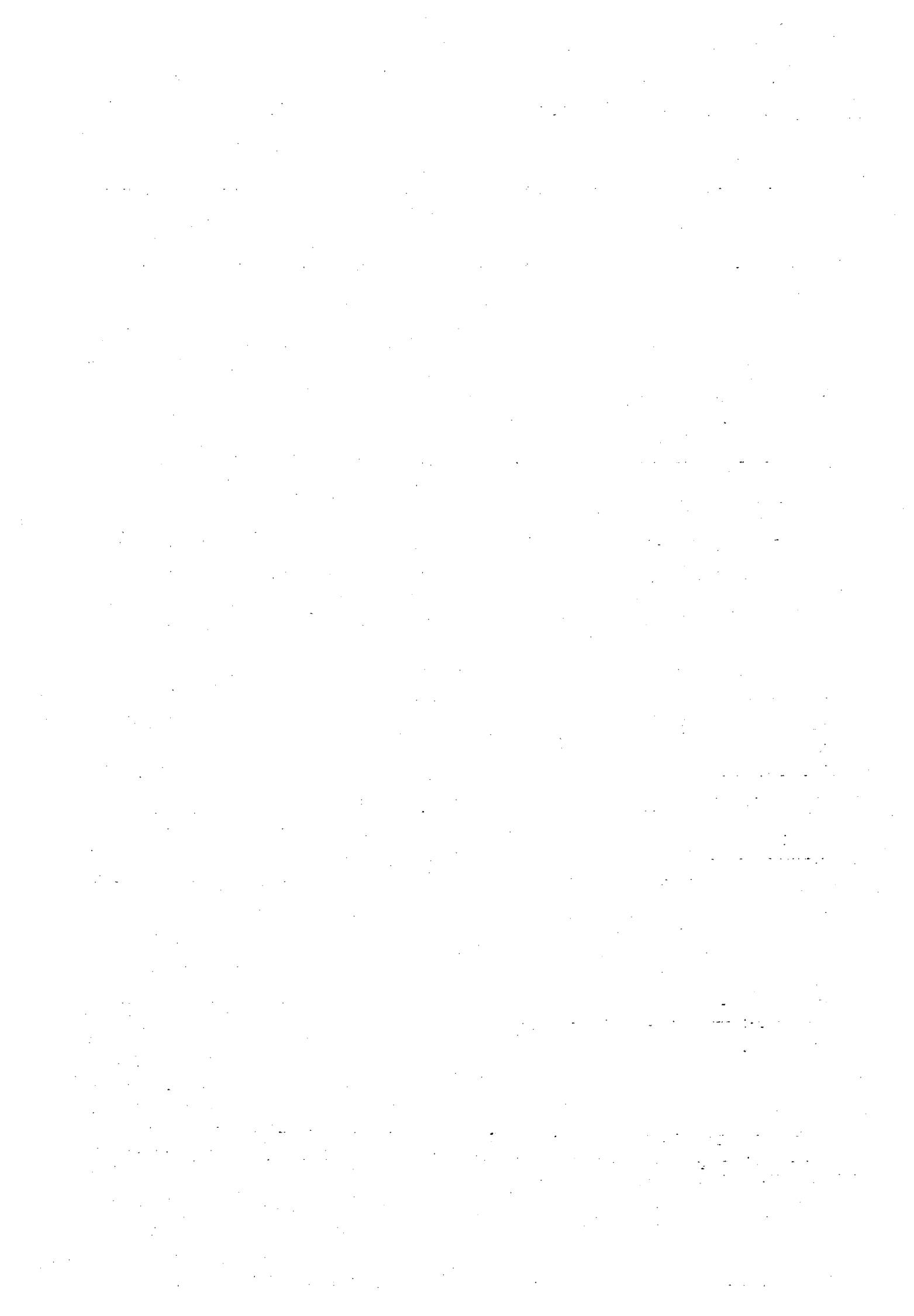
מכיוון שנשים פטורות מן החובה הגורפת והכוללת של לימוד תורה, כפי שהובהר בפרק הקודם, הרי שאישה הלומדת תורה עושה כן מרצונה החופשי, וממילא מובן מדוע זכויותיה בהקשר זה פחותות ממי שמצווה ועושה, שהרי הכלל הוא כי שכרו של מי שמצווה ועושה רב יותר משכרו של מי שאינו מצווה ועושה. בכך מובהרת הסוגיה האמורה במסכת ברכות, לפיה זכותן של נשים לעולם הבא אינה נובעת מלימוד עצמי של תורה, שבו האישה היא בגדר מי שאינה מצווה ועושה, אלא זכותן נובעת מכך שהן מאפשרות לבעליהן ולבניהם ללמוד תורה ולהקדיש ללימוד זה את מלוא ההוויה והקיום. מסירות זו עבור הזולת מקנה לנשים שכר גדול אף משל הגברים, שהרי מדובר בהקרבה, שאינה מזכה את האישה בהגשמה עצמית או בהפקת עונג אינטלקטואלי, וכל כולה מסירות וויתור לשמם. כמו כן, עקב הפטור מלימוד תורה נוצרה מציאות שקיים בה חשש כי העיסוק השוטף בצורכי הבית וגידול הילדים והחשיפה החלקית בלבד להשכלה תורנית רחבה, יביאו את האישה ללימוד הנעשה בלא להיות שקוע לגמרי בסוגיות הנלמדות. לימוד כזה עלול להיות שטחי בבחינת *A little knowledge is a lot of danger*. מי שאינו לומד, נוטה להתייעץ ויש לו הכבוד הראוי כלפי בעלי ידע רחב. לעומת זאת, מי שלמד דברים באופן חלקי, מקבל לעיתים תמונה לא מלאה של המציאות, אך מניח שהוא כבר יודע את הדברים בעצמו ואינו פונה להתייעץ בזולתו.<sup>35</sup>

כתוצאה מכך קבע התנא ר' אליעזר כי "כל הלומד בתו תורה כאילו למדה תפלות".

עם זאת, דברים אלה מתייחסים מטבעם רק לתורה שבעל פה, שבה מצריך הלימוד השקעה עצומה של משאבי זמן והוויה, כדי לקבל תמונה מעמיקה וכוללת. לעומת זאת, ככל שהדברים נוגעים לתורה שבכתב, הרי שלא מתעורר חשש דומה. מה עוד שפסיקת ההלכה מתבססת בעיקר על תורה שבעל פה. לפיכך מובן פסקו של הרמב"ם, כי דברי התנא ר' אליעזר אינם מתייחסים לתורה שבכתב, וממילא גם ברור מדוע נכללות נשים במצוות "הקהל", שבה הקריא המלך בפני העם את התורה שבכתב (ספר דברים).<sup>36</sup>

<sup>35</sup> להסברים אחרים הנוגעים לסגולות הרוחניות של לימוד התורה, ר' ליקוטי אמרים לר' צדוק הכהן מלובלין צ"א.

<sup>36</sup> עם זאת, לשיטת הרמב"ם אין ללמד מלכתחילה נשים גם תורה שבכתב. הטעם לכך מובהר בשו"ת יוסף אומץ לחיד"א סימן ס"ז עמ' צ', כי "אם נתיר לכתחילה תבוא ללמוד תורה שבעל פה". כמו כן ר' בענין זה את דברי הרב יוסף שאול נתנון, בשו"ת שואל ומשיב, חלק ג' תשובה מ"א, המתייחס למקורות השונים



שיטתו של הרמב"ם מיישבת אפוא את המקורות הראשוניים שראינו לעיל. כמו כן, בכל הנוגע לדברי התוספתא (ברכות ב, י"ב) שהובאו לעיל, כי מותר לנשים גם "לשנות במשנה, במדרש בהלכות ובאגדות",<sup>37</sup> נראה כי סר הקושי בעת ששמים לב כי תוספתא זו עוסקת בהלכות טומאה וטהרה, שהן מן ההלכות המובהקות שמוטל על נשים ללומדן כדי לדעתן. בהקשר זה ראינו בפרק הקודם את פסקם של ה"בית יוסף" והרמ"א, כי מותר ואף חובה על אישה ללמוד את המצוות השייכות לה. כך למשל מסכם את הדברים ספר חסידים:<sup>38</sup>

"חייב אדם ללמד לבנותיו המצוות כגון פסקי הלכות, ומה שאמרו שהמלמד לבתו תורה כאילו מלמדה תפלות, זהו עומק התלמוד וטעמי המצוות וסודי התורה... אבל הלכות המצוות ילמד לה, שאם לא תדע הלכות שבת איך תשמור שבת? וכן כל המצוות כדי לעשות להיזהר במצוות, שהרי בימי חזקיה מלך יהודה אנשים ונשים, גדולים וקטנים ידעו אפילו טהרות וקודשים.<sup>39</sup> וזהו 'הקהל את העם האנשים הנשים והטף',<sup>40</sup> וזהו 'אתם ניצבים היום כולכם לפני ה' אלוקיכם... טפכם, נשיכם'<sup>41</sup> כדי שידעו פסקי המצוות מה לעשות ומה שלא לעשות".<sup>42</sup>

לדעיל, ומבהיר את הטעם לפסקו של הרמב"ם כי על הנשים להימנע מלכתחילה מלימוד תורה שבכתב.  
<sup>37</sup> ליישוב קושי זה ר' דבריו של הרב אליעזר וולונברג בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ט' סימן ג'. אחד מן ההסברים המובאים על ידו הוא, כי לנשים מותר ללמוד בעצמן דברי תורה ואילו האיסור של התנא ר' אליעזר מתייחס להוראת תורה לנשים על ידי אחרים זולתה. האיסור נוגע רק ללימוד תורה כחלק מחומר לימודי הנכפה על אישה, אף אם מבנה האישיות שלה אינו תואם לכך. אך לעומת זאת אין מקום לאיסור ביחס ללימוד עצמי, שהוא בדרך כלל וולונטרי, ונובע מרצון פן של האישה ללמוד תורה מתוך רוחב דעת ועניין אינטלקטואלי. כמו כן יצוינו דבריו של הרב יוסף קאפח, במאמרו "חינוך הבת ללמוד תורה למוסר ולעזרה לזולת" האישה וחינוכה (הוצאת אמנה, תש"ס), עמ' 31. הרב קאפח מבהיר כי האיסור מתייחס רק למצוות שהן בגדר תורה שבעל פה ממש, ולא למצוות הנוגעות לדינים דאורייתא, או שיש להן "עיקרים גדולים". כמו כן מוסיף הוא, כי כל האיסור הוא על אחרים ללמדה, אבל שהיא תלמד בעצמה אין שום איסור.

<sup>38</sup> ספר חסידים, סימן שי"ג.

<sup>39</sup> לעניין זה ר' סנהדרין צד, ע"ב, בה מצינו כי בעת שגזר סנחריב שלא ילמדו תורה, הלך חזקיהו "נעץ תרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו, בדקו מדין ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ. מגבת ועד אנטי פרס ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואישה שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה". עם זאת, יש המשיבים כי מסוגיה זו כשלעצמה אין ראיה ללימוד תורה על ידי נשים, שהרי סוגיה זו מתייחסת למצב חירום מיוחד ששרר באותה עת, כשהיה חשש כי תישכח תורה מישראל וממילא היה צריך כמשקל נגד להנחיל את התורה בכל דרך.

<sup>40</sup> דברים לא, יב.

<sup>41</sup> דברים כט, י-יא.

<sup>42</sup> בהקשר זה יפים הם דבריו של שו"ת אבני נזר, יורה דעה חלק ב', סימן שני"ב, המבהיר, כי בשעה שמצוות סוכה אינה כוללת בהכרח גם את החיוב לבנות סוכה, שהרי יכול אדם לקיים את מצוות סוכה בכך שימצא סוכה מן המוכן, הדין שמצוות נשים חייבות בהן, אי אפשר שיתקיימו באופן ראוי אם לא ילמדו אותן תחילה כדבעי, ואין לראות באפשרות לשאול רב מהי ההלכה משום תחליף לידע עצמי בסיטי והכרחי. משום כך, יש לומר לדבריו, כי בציווי התורה, שחייב נשים לקיים מצוות שונות, נכלל בהגדרה גם הציווי כי נשים ילמדו את הדינים השונים הנוגעים והנהוצים לשם קיום חיובים אלה.



ושוב, לנוכח הגישה כי דברי ר' אליעזר "כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות" מהווים איסור ללמוד תורה, נשאלת השאלה כיצד יש להבין את המהפכה התורנית שהתרחשה ומתרחשת בהקשר זה בדורות האחרונים, ובמסגרתה אנו מוצאים הוראה רחבה של מקצועות תורה רבים לנשים?

אכן, שאלה זו אינה מתעוררת אם תופסים את ההיתר ללימוד תורה על ידי נשים כמוגבל להלכות המעשיות הרלוונטיות להן וכיו"ב, כפי שראינו בספר חסידיים. אבל במציאות הובילה המהפכה התורנית להיתר מקיף הרבה יותר, ובמוסדות חינוך רבים זוכות נשים להשכלה תורנית רחבה יותר מהלכות. אורכה, מוסדות החינוך משתדלים להכליל בחומר הלימוד "עולם ומלואו", לרבות נושאים הנוגעים להשקפת עולם. כיצד מתיישבת מציאות זו עם דברי התנא ר' אליעזר?<sup>43</sup>

עם זאת יצוין, כי בנקודה זו קיימת מחלוקת בין הפוסקים במרוצת הדורות. כך למשל, בשו"ת יהודה יעלה, לרב יהודה אסד (חלק א', תשובה רע"ט) נמצא כי גם את דיני המצוות שנשים חייבות בהן אין ללמדן, ורק להן עצמן מותר ללמוד דינים אלו בכוחות עצמן, או בדרך של קבלת הדברים מאם לבתה ולכלתה. לעומת זאת, הרב אליעזר וולדנברג, בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ט' סימן ג' באות ו', מביא דעות של פוסקים רבים, לפיהם קיים היתר ואף חובה לנשים ללמוד את דיני המצוות המוטלות עליהן. הוא מסכם באומרו: "גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע אותן, כמו דיני נדה וטבילה ומליחה ואיסור יחוד, וכיוצא בהם כל מצות עשה שאין הזמן גרמא, וכל מצות לא תעשה של תורה ושל דברי סופרים שהן מוזהרות בהן כאנשים".

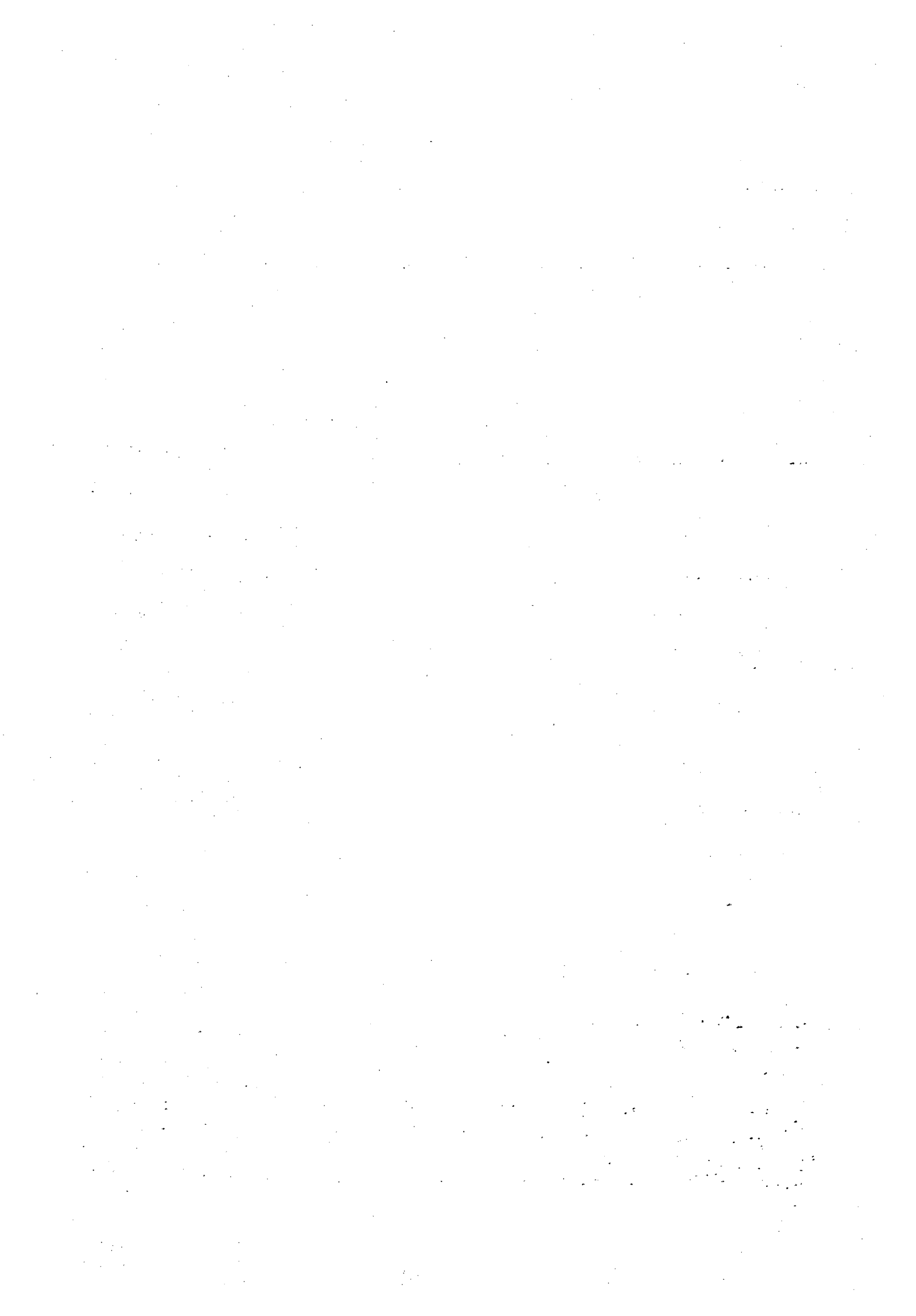
כמו כן, ר' דיון מרהיב ב"מגן אברהם" על שולחן ערוך סימן קפ"ז ס"ק ג', בשאלה: מדוע אומרות הנשים בברכת המזון "ועל תורתך שלימדנו" על אף שהן פטורות מלימוד תורה. ה"מגן אברהם" מבהיר כי נשים חייבות ללמוד תורה, בנוגע למצוות הנוהגות בנשים, וכן הינו מציין כי מכיוון שהאיש והאישה נחשבים יחדיו לישות אחת "שאינו נקרא אדם אלא כשיש לו אישה", הרי שגם מצוות המילה ומצוות תלמוד תורה הנוהגות בזכר, רלוונטיות לאישה – שהיא שלמות אחת עם האיש. לעניין זה ר' גם שו"ת בית הלוי, סימן ו', וכן שפע המקורות המובאים מפי הרב עובדיה יוסף בילקוט יוסף הלכות ברכות התורה סימן י"ז בהערה.

<sup>43</sup> פתחנו בדבריו הידועים של ה"חפץ חיים", לפיהם לא היה מנוס מהתרת האיסור האמור, לאור האלטרנטיבה שהאישה נחשפת לה בעידן המודרני. לדבריו, מדובר בתקנה שנוצרה בדיעבד, כאשר הנורמה הכללית היא אכן כדברי התנא ר' אליעזר. לדבריו, תיב שינוי המציאות להיערך על ידי החדרת תורה גם בליבותיהם של נשים, בבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהילים קי"ט, קכ"ו). עם זאת, דברים שונים מכך מצינו כאמור לעיל בדברי הרש"ד הירש, אשר ראה לכאורה בהוראת התורה לנשים עניין של "לכתחילה" וכאידיאל גדול, שאינו נובע רק מרוחות הזמן ומן הצורך להתמודד עימן. כך כתב הרש"ד הירש בספרו חורב (המכון להפצת ספרות דתית בישראל, 1973) בפרק ע"ה:

"גם בנות ישראל חייבות לא פחות בלימוד תורה שבכתב ובלימוד הדינים שעליהן לקיים אותם בחייהן כבת, נערה, אם ועקרת בית. פעמים רבות בדברי ימי עמנו הצילו בנות ישראל את הרוח וחיי הטהרה בישראל. עד כדי כך שאפילו גאולת ישראל ממצרים בזכות נשים צדקניות הייתה (סוטה יא, ע"ב). תופעה כזאת יכולה לחזור ואמנם שוב תשוב, ורוח ישראל סבא תקום לתהיה מתוך ליבן של בנות ישראל כשרות".

(תרגום זה מגרמנית, השונה במידה מסוימת מזה המופיע בספר חורב, מופיע בספרו של אליקם ג' אלינסון, בין האישה ליוצרה (ירושלים, המח' לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ה) בעמ' 158.

כלומר, הרש"ד הירש רואה בנשים את היסוד לדמה-הרוחנית של העם, והוא צופה כי התופעה של גאולת ישראל מכוח חוסן הרוחני של הנשים שוב תשוב, כפי שהתחוללה פעמים רבות בעבר. לדבריו, כשם שאישה היא עיקרו של בית, ובידה לעצב אותו בדמותה וכרוחה, כך מתעצבת רוחו של עם בדמותן וברוחן של בנותיו. מכיוון שכך מבהיר הרב הירש, כי לימוד תורה על ידי נשים הוא הכרחי וחובה זו יש למלא בכל



נראה כי כמה תשובות לדבר:

הסבר יפה לכך מצוי בדבריו של הרב שמואל הרקוולטי בשו"ת מעיין גנים.<sup>44</sup> לדבריו, דברי ר' אליעזר לא נאמרו ביחס לנשים הבוחרות מרצונן ללמוד תורה, אלא רק ביחס לאב הבוחר ללמדן דברי תורה בטרם עמד על רצונן העצמי. הוא מבהיר כי ר' אליעזר התריע מפני לימוד תורה על ידי בנות שטרם התברר כי בבגרותן לא יעדיפו את מטלות הבית מרכישת השכלה תורנית. לעומת זאת, "הנשים אשר נדב לבן אותן לקרב אל המלאכה – מלאכת ה' מצר בחירתן בטוב, הן הנה תעלנה בהר ה' תשכונה במקום קודשו כי נשי מופת הנה, ועל חכמי דורן לאדרן ולהדרן לחזק ידיהן, עשי והצליחי ומן השמיים יסייעוך".

בהתאם לגישה זו נראה, כי לימוד תורה, ואף תורה שבעל פה על ידי נשים, אשר בחרו במסלול של השכלה מורחבת – לא נאסר מעולם.<sup>45</sup>

ואכן, פסיקה ברוח זו מוצאים אנו בדברי הרב חיים דוד הלוי, המציין:

"מותר ללמד תורה שבעל פה כאשר ידוע לנו בוודאות שהאישה הזאת רצונה ללמוד תורה בכנות... האיסור חל על האב ללמד בתו תורה כשהיא קטנה ואין איש יודע את כוונתה ואין כל בטחון שכאשר תגדל לא יצמח קלקול מלימוד זה".<sup>46</sup>

עוד הסבר מעניין לסטייה מדברי התנא ר' אליעזר, מצוי במאמרו של הרב בן ציון פירר המבהיר,<sup>47</sup> כי למעשה היום אין עוד שאלה האם בת תלמד תורה או שתהא

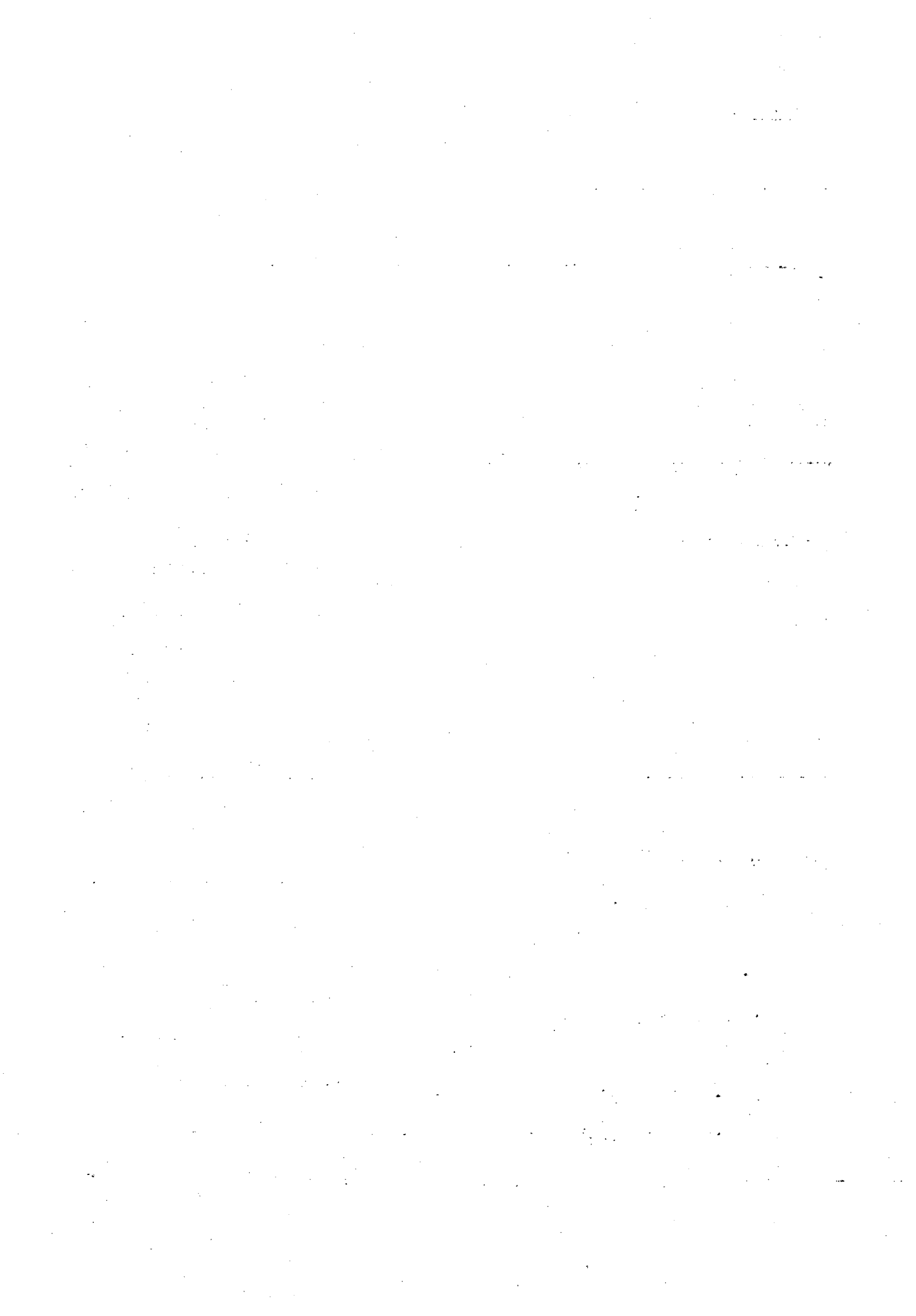
הנסיבות כעניין שמלכתחילה.

בהתאם לשיטה זו, שבה ומתעוררת השאלה כיצד ייושבו הדברים עם דברי התנא ר' אליעזר, שנפסקו להלכה, כי כל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תפלות?

<sup>44</sup> הדברים מצוטטים על ידי הרב ברוך הלוי אפשטיין בפירושו תורה תמימה על דברים יא, יט. כמו כן, יעוין בספרו של החיד"א, טוב עין, סימן ד', כי כאשר מכירים באישה שכוונתה ללמוד בכל ליבה ורוחב דעתה, מותר גם לאביה ולאחרים ללמדה. בדרך זו מבהיר הוא את הגמרא בפסחים דף ס"ב ממנה עולה כי לימדו את ברוריה, בתו של ר' חנינא בן תרדיון, תורה שבעל פה. לעומת זאת, ר' בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ט' סימן ג', בשם ספר משרת משה, כי דברי חז"ל לא ניתנו לשיעורים ואין אנו יכולים לבחון ליבו של אדם, כך שיישומה של נורמה היא תלוי בהבחנה בין אדם לאדם. משום כך גורס הוא, כי ככלל אין ללמד תורה לנשים – בשום מקרה.

<sup>46</sup> הרב חיים דוד הלוי בשו"ת עשה לך רב חלק ב' תשובה נ"ב. נוסף על כך, מציין הרב ח' ד' הלוי שם, בהתייחס לבנות הלומדות לימודים אחרים ברמה גבוהה, כי יש לאפשר להן לימוד תורה שבעל פה מטעם נוסף: "כי נראה שבזמנים הראשונים כאשר הייתה האישה עקרת בית גרידא והבנות לא למדו כל עיקר, היה קיים חשש שלימוד התורה שכולה חכמה... תגרום-אולי נזק... ולא החידו ללמדן אלא דינים הנחוצים להן בלבד. אבל בזמננו שהבנות לומדות לימודים כלליים בכל הרצינות הראויה, למה יגרעו דברי תורה?"

<sup>47</sup> הרב בן ציון פירר, "על לימוד תורה לבנות", נעם כג, עמ' קל"א.





עקרת בית, שהרי בדור דעה זה, שההשכלה מפכה בו, סביר להניח כי הבת תפנה בכל מקרה ללימודים שונים. על כן ההתלבטות היא לדבריו: האם תלמד האישה דברי תורה, שהם "כאילו תפלות", או שמא תלמד דברים שהם בגדר תפלות ממש.<sup>48</sup> הרב פירד גורס על כן, כי מדובר באיסור שאין לממשו במציאות החיים המודרניים דהיום, שבו נשים נחשפות להשכלה רחבה ומגוונת, ואף בוחרות בקריירה מחוץ לביתן, כעניין שגרתי ונדוש.

לתשומת לב יתרה ראויה נקודה אחרת שמציין שם הרב פירד, לפיה המהפכה שנוצרה בתחום לימוד התורה על ידי נשים מהווה רק נספח למהפכה אחרת, עמוקה יותר, שעבר דורנו – בתחום החינוכי. בשנים האחרונות הופקע במוסדות חינוך רבים מקצוע ההוראה מן ה"מלמד" הקלאסי ועבר במידה רבה לידי המורה – האישה.

מכיוון שכך, אם לא תהיה לנשים השכלה תורנית רחבה ועשירה, ולא נשכיל להצמיח דור שבו ממלאת התורה את ישותן ואת מרחב חווייתן של הנשים, יתעורר קושי בחינוך הדור הבא על ברכי התורה ועל אהבתה. לפי גישה זו, לימוד התורה על ידי נשים הוא עניין שיש להשרישו מלכתחילה.

בהקשר זה יושם אל לב, כי פוסקי הלכה, אשר בקהל היעד שלהם ממשיך תפקיד ההוראה הקלאסי להיות מסור בידי מורה, אינם מתירים לנשים ללמוד תורה שבעל פה באופן מלא (כך ראינו בתשובותיהם של הרב פינשטיין, הרב וואזנר ואחרים).

לעומת זאת, אצל מורי הוראה המתייחסים לזרמי חינוך שבהם הנשים משמשות יותר ויותר בהוראה, ניכרת גישה המתירה ללמד אף תורה שבעל פה לנשים – אף מלכתחילה. כך למשל מציין הרב אהרון ליכטנשטיין:

"לדעתי רצוי וצריך, לא רק אפשר, לתת חינוך אינטנסיבי לבנות גם ממקורות תורה שבעל פה בין אם משום הטענה שנשים עוסקות בכל המקצועות למה יגרע חלקן דווקא לגבי תורה, ובין אם משום דברי ה'חפץ חיים'... לדעתי, מה שדרוש לבת כדי לקבל את ההכשרה התורנית המעשית זה הרבה מעבר למה שמלמדים היום. יש להגביר את הלימוד לבנות, כמותית ואיכותית, תוך כדי הוראת כל

<sup>48</sup> לעניין זה ר' גם דבריו של הרב משה מלכה, שר"ת מקוה המים חלק ג', יורה דעה, סימן כ"א, המבהיר כי מכיוון שבימינו נשים נוטלות חלק בכל אורחות החיים "בוודאי יודה ר' אליעזר שאין שום איסור ללמוד תורה שבעל פה". ור' גם דברי הרב יעקב משה טולדנו "על חינוך בנות ישראל", ספר יובל ה-25 לסמינר בית יעקב. עמ' 116-122.



תחומי התורה... צריך להגביר את הלימוד של תורה שבעל פה מבחינה מעשית, כדאי ללמד סדר זרעים, מועד ונזיקין, וכן המעט האקטואלי מסדר נשים, קדשים וטהרות. וכאשר מלמדים צריך ללמד לעומק... אין לי שום התנגדות ללמד בנות גמרא... וצריך אפילו למסד את זה כחלק אינטגרלי של למידה בבית הספר, שיעור ממשי... וזו נראית לי הדרך המומלצת לציבור הבנות בדורנו...<sup>49</sup>

הנה כי כן, הרב ליכטנשטיין רואה במהפכה התורנית, שהתחוללה ומתחוללת, חלק ממהלך כולל של בניית חברה בריאה ושלמה יותר, המתחשבת בערכי תורה והלכה על רקע מציאות משתנה.

בהקשר זה ראויים לציון גם דבריה של הגב' טובה ליכטנשטיין,<sup>50</sup> בתו של הרב י' ד' סולובייצ'יק, כי בשנת 1938 ייסד אביה ישיבה בעיר בוסטון שבארצות הברית ובה בנים ובנות למדו תלמוד. כמו כן, מסר הרב סולובייצ'יק שיעור בתלמוד ב"סטרן קולג'", וכן מסר שיעור תורני בלילי שבת בקהילת מורייה בניו-יורק, ובשיעור השתתפו בקביעות גם נשים.

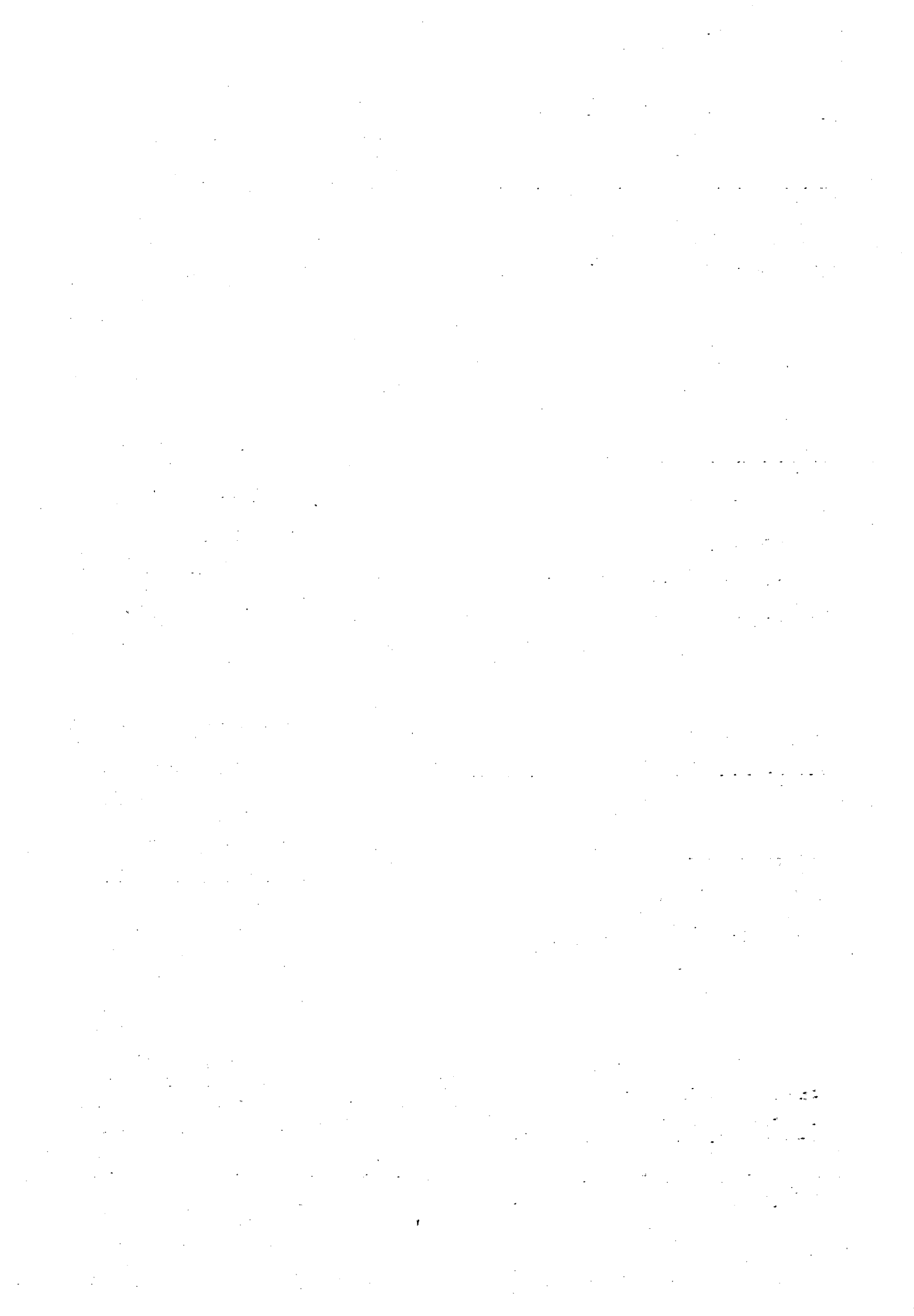
הרב סולובייצ'יק לא העלה על הכתב את שיטתו בעניין זה, ונראה לכאורה, כי גם הוא היה סבור, שמבחינה נורמטיבית אין לנו אלא פסקו של הרמב"ם המאמץ את דברי התנא ר' אליעזר, השולל לימוד תורה שבעל פה על ידי נשים. עם זאת, לנוכח הצורך המעשי להתמודד עם מציאות שבה הנחלת התורה לנשים נחוצה למען

<sup>49</sup> הרב א' ליכטנשטיין, ספר הפנינה (ספר זכרון לפנינה רפל, בני חמד, 1989), עמ' 207-209. כמו כן ציין הרב ליכטנשטיין בספר האשה וחינוכה (תש"ם) עמ' 158-159 במאמרו על "בעיות יסוד בחינוכה של האישה" (הדברים נרשמו על פי שיחה של שאלות ותשובות):  
"השאלה היא, באיזו מידה רוצים להנציח את המצב ההתחלתי הקיים בהלכה או לשנות אותו בדרכים הלכתיות לגיטימיות, בהתחשב בהתפתחויות הסטוריות.  
זו שאלה השקפתית שאינה מיוחדת רק לבעיה שלנו, אלא לעוד הרבה שאלות, כגון שביעית, היתר עסקה ועוד.

כשאנו עוקפים את ההלכה, בכלים הלכתיים כמובן, האם יש לומר שההלכה רצתה אז כך, והיום היא רוצה אחרת? או שההלכה דורשת אותו דבר גם היום ואנחנו לא מסוגלים לעמוד בזה?...  
לבעיית שינוי או תיקון מעמד האישה, אם ניתן לבנות חברה בריאה ושלימה יותר, מתחשבת בערכי תורה והלכה, יש לטעון שמה שהיה פעם - התאים למצב של אז והיום יש מקום להתייחס למציאות של היום ולא לדבר בחלל ריק.

אי אפשר לחזור למצב של פעם, זה לא ריאלי. אי אפשר להחיות את התמימות הפשטנית שהייתה לאישה אז. מכאן שצריך להחליף את ה'צאנה וראנה' במשנה 'חולין', ללמד נשים יותר ולתת להן תוכן חיים שהוא קרוב יותר לגבר, כדי שהנשים תפקנה תועלת מן המציאות הקיימת."

<sup>50</sup> הדברים מובאים על ידי מיכאל הלינגר בעבודת המ.א. שלו על "תלמוד תורה של נשים לאור המקורות" (הע"ש 23 בפרק זה), בעמ' 74 בהע"ש 214.



שמירה על חוסנו הרוחני של העם ולהינוך הדורות הבאים של הקהילה, הרי ש"עת לעשות לה' הפרו תורתך".<sup>51</sup>

ככל שהמציאות תובענית יותר מבחינת התערותן של נשים בתחומי ההשכלה הכלליים ומבחינת חלקן בתחום ההוראה לדור הבא, מעמיק הצורך להנחיל אף להן תורה שבעל פה, ונוצר פער בהקשר זה בין המדיניות הכללית לבין יישומה הנובע מצורכי הזמן.<sup>52</sup>

גישה מרחיקת לכת במיוחד מצינו בדבריו של האדמו"ר מלובביץ', הרב מ' מ' שניאורסון, ב"שיחה" שניתנה בערב ל"ג בעומר בשנת תש"צ (1990). הוא ציין, כי בדורנו זה, שבו נשים משכילות הן ודעתן מכוונת – אין כל מקום לאסור עליהן ללמוד תורה. לדבריו, לאור התערותן של נשים במקצועות ההשכלה השונים:

"הרי לא זו בלבד שמותר להן ללמוד תורה שבעל פה אלא יתרה מזה... צריך ללמדן תורה שבעל פה. לא רק לימוד הלכות פסוקות בלי טעמיהן, אלא גם לימוד טעמי ההלכות, ושקלא וטריא שבתורה (המשא ומתן ההלכתי) שמטבע האדם (איש או אישה) שחפץ ומתענג יותר בלימוד זה".

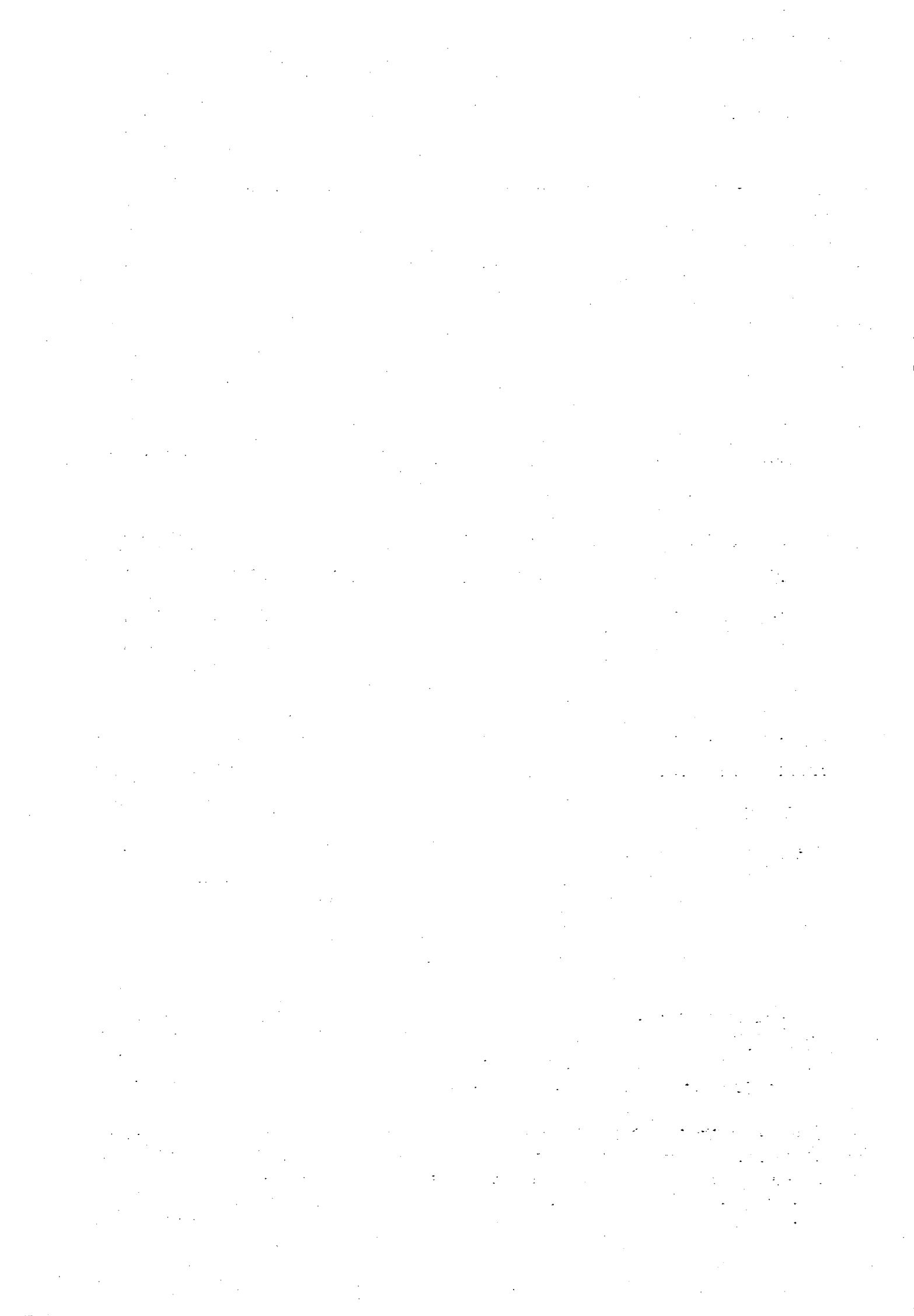
הרבי מלובביץ' מפרש אפוא את דבריו של התנא ר' אליעזר כיפים לתקופה שבה השכלתן הכללית של נשים לא הייתה מפותחת, ולדבריו, אין מקום ליישום של דברים אלו בדורנו, שבו המציאות שונה לחלוטין.

הרבי מלובביץ' מרחיק לכת בהיתרו, ומציין כי כדי שהתורה תוכל להוות משקל נגד הולם להשכלה הרחבה שנשים נחשפות לה בזמננו, יש ללמד נשים אף תורה שבעל פה, לרבות המשא ומתן ההלכתי שקדם לעיצוב ההלכות השונות, שכן דווקא החריפות שבלימוד התורה והעונג האינטלקטואלי המופק מכך, הם היוצרים את הזיקה הרוחנית העמוקה של הלומד אל התורה.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> תהילים קי"ט, קכ"ו.

<sup>52</sup> לעומת זאת ראינו כי הרב משה פינשטיין, שישב אף הוא בארה"ב, פסק באופן שונה בתכלית עד כדי הוראה כי אין ללמד נשים אפילו משניות, מלבד פרקי אבות. לאור אורחות חייו השונים לא נאלץ ככל הנראה קהל היעד של הרב פינשטיין להתמודד עם מציאות תובענית מסוג זה, וממילא הצטמצם ההיתר לתחומי המקוריים מימי ה"חפץ חיים".

<sup>53</sup> לעומת זאת, יצוין כי הרב הראשי לישראל, הרב אברהם שפירא, מציין בספר האישה וחינוכה (הוצאת אמנה, תש"ס), בעמ' 40: "כשנשים לומדות תורה שבעל פה יש להדגיש את פסק ההלכה למעשה, ולא את הצד הפלפולי. כגון כשלומדים משניות עם פירוש ר' עובדיה מברטנורא הוא מסיים דבריו לרוב זיהלכה כפלוגי – יש להדגיש לפנייהן סיומת זו של המשנה". דברים אלה תואמים לדברים שראינו בפרק המתייחס



בדומה לרב פירר מציין גם הרבי מלובביץ', כי לימוד תורה שבעל פה על ידי נשים הינו חיוני, לנוכח תפקידן בתחום ההוראה והחינוך:

"שעל ידי זה יש באפשרותן לסייע ולהוסיף בתלמודם של בניהן, וגם בתלמודם של בעליהן, שנוסף על חלקן וזכותן בלימוד התורה של בעליהן<sup>54</sup> יכולות לעזור ולסייע על ידי ההתעניינות וההשתתפות בלימוד עצמו".<sup>55</sup>

מרהיבה במיוחד היא הסיפא של דברי הרבי מלובביץ' בשיחה האמורה, שבה הוא מציין, כעניין של השקפה כוללת, כי המהפכה התורנית האמורה, שפתחה שערי בינה בפני נשים, היא מהחידושים לטובה שאירעו בדורות האחרונים. לדבריו, על אף שההיתר והצורך ללמד תורה שבעל פה לנשים נבע מלכתחילה מירידת הדורות: "הרי, התוצאה בפועל ממש היא לטובה – שעל ידי זה מתווסף יותר בלימוד התורה. ויש לומר, שהטעם שזכינו להוסיף בלימוד התורה של נשים בדורות האחרונים דווקא... כיוון שבסוף זמן הגלות מודגשת יותר ההכנה לזמן הגאולה (ועד שישנה כבר ה'טעימה' של מעין דוגמת המעמד ומצב של הגאולה) שבאותם הימים תרבה הדעה והחכמה".

דברים אלו תואמים להפליא לקו ההשקפה שעליו עמדנו בפרק ב' לעיל. מניתוח המקורות השונים ראינו שם, כי מלכתחילה נבראו הזכר והנקבה באופן שוויוני לחלוטין, כששניהם מצויים בדרגה רוחנית זהה, כאדם שנברא כיחידה אחת כוללת ושלמה שניחנה בצלם אלוקים. חוסר השוויון השורר בעולמנו הוא מצב לא אידיאלי ובלתי רצוי לחלוטין, שנגרם כתוצאה מחטא עץ הדעת, אשר חילל את התבונה

לחוכמתן, בינתן ודעתן של נשים, בדבר היתרון היחסי שיש לנשים בתחום המעשי.

<sup>54</sup> הרבי מלובביץ' המפנה בהקשר זה לגמרא במסכת ברכות יז, ע"א, שהובאה לעיל.

<sup>55</sup> בהקשר זה, יעויין בדברי הרב יחיאל מ' אפשטיין, בספרו ערוך השולחן הלכות תלמוד תורה, סימן רמ"ו באות כ', המציין בהקשר זה, כי הגמרא בברכות דף יז מתייחסת לנשים התומכות את ידי בעליהן וידי בניהן שילמדו תורה "וכל שכן אותן הנשים העוסקות בפרנסה, למען יוכלו בעליהן לישוב על התורה, עליהן נאמר אשת חיל מי ימצא... ואישה יראת ה' היא תתהלל ואוכלת פירותיה בעולם הזה והקרן קיימת לה לעולם הבא".

ואכן, מעניין הדבר, כי אף בציבור החרדי התחוללה מהפכה בתוך מהפכה בנקודה זו, שהרי עקב לימודם של הגברים ב"כולל אברכים" אף לאחר נישואיהם, נופל כמידה רבה עול הפרנסה על האישה. כתוצאה מכך מוצאים אנו, כי נשיף הדלו להיות עקרות בית והן עוסקות במקצועות שונים מחוץ לביתן. על השלכות הרחבות והמהותיות של שינוי זה, למותר להרחיב את הדיבור. לעניין זה ר' מאמרו של פרופ' מנחם פרידמן "כל כבודה בת מלך חוצה – האישה החרדית" בספר ברוך שעשאני אישה – האישה ביהדות – מהתנ"ך ועד ימינו (ידיעות אחרונות וספרי חמד, 1999), עמ' 189 ואילך.

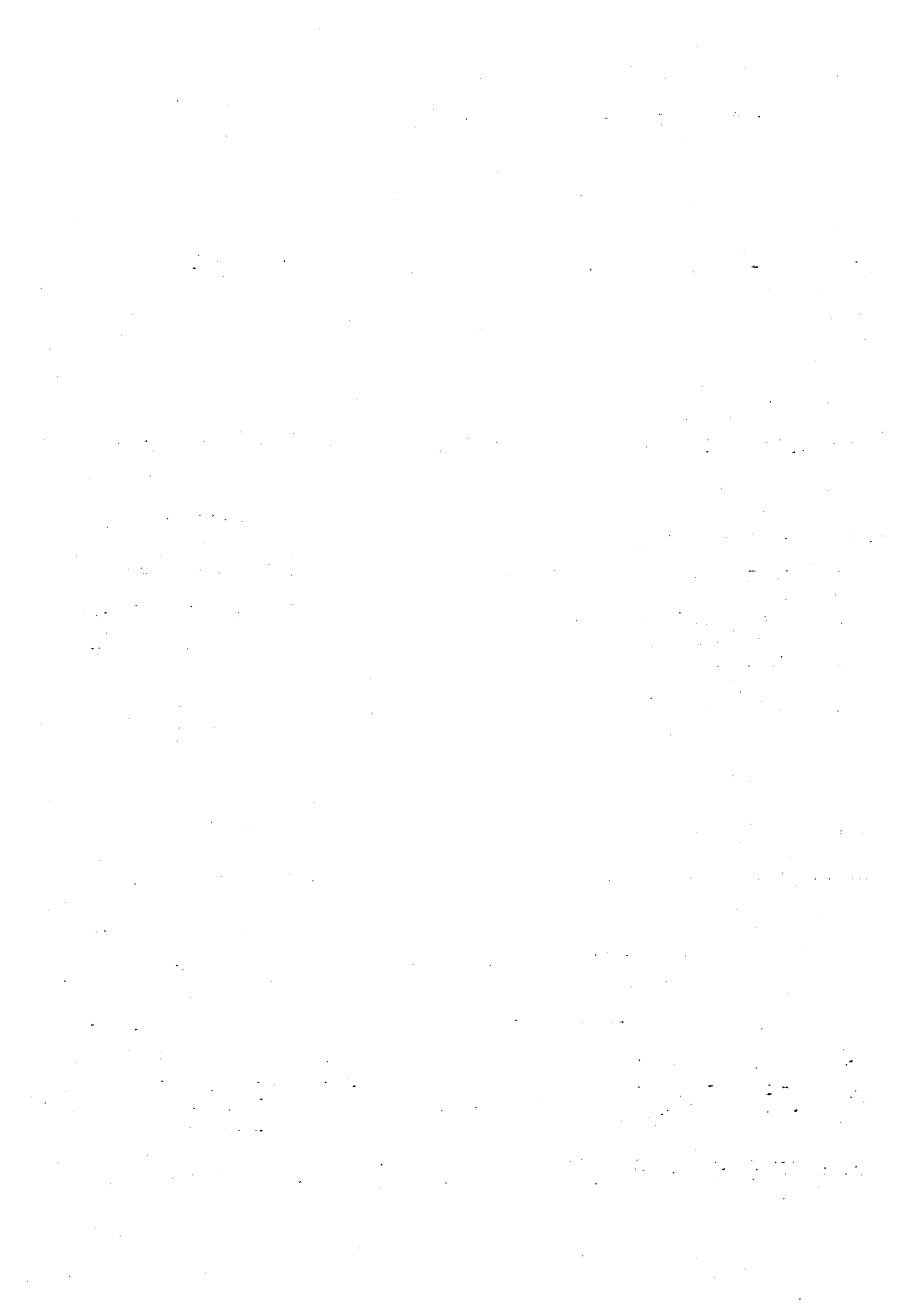




הטהורה וגרם לעולמנו להיות יצרי וממילא אנוכי. עם זאת, האידיאל הוא "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים",<sup>56</sup> דהיינו כי הדעת תשוב למעמדה השליט בהכתבת אורחות חייו של אדם. בעולם שבו שב לשלוט באדם המישור התבוני, שהוא מותר האדם מן הבהמה, הרי ששבים להשתרר גם ההרמוניה והשיתוף המלא בין המינים על בסיס של שוויון מוחלט. שוויון זה מהווה אפוא שאיפה אולטימטיבית של שיבה למצב המתוקן של האנושות, בעולם שכולו דעת.

לאור קו השקפה כולל זה, מקבלים נופך של הבנה מחודשת ומוטעמת דבריו של הרבי מלובביץ', הרואה בעידן התבונה וההשכלה הרחבה שבו אנו מצויים, ובמהפכה שהתחוללה בעקבותיהן בתחום לימוד תורה על ידי נשים – את סממניה הראשונים של הגאולה העתידית, שבה חוזרת האנושות למצבה האידיאלי והרוחני, שאחת מתוצאותיו היא אכן שוויון מלא בין המינים.

<sup>56</sup> ישעיהו יא. ט.



# נשים וההליך השיפוטי

משפט צדק הוא אחד מן הדברים שעליהם העולם עומד, ועדות היא אחד מן הכלים הבסיסיים החיוניים לעשיית משפט. משום כך, נקבע כי מסירת עדות איננה זכות אלא חובה.<sup>1</sup> כך פוסק הרמב"ם, כי אדם חייב למסור לבית הדין את אשר ראה או ידע, בין עדות שיש בה כדי להפליל ולהמית ובין עדות שיש בה כדי לזכות ולהציל, בין עדות שיש בה הפסד ממון ובין עדות שיש בה רווח לזולת, והעובר על מצווה זו וכובש את עדותו – עובר על הדין.<sup>2</sup>

יתרה מכך, אדם שבידו מידע חייב לבוא ולהעיד, מכיוון שהמשפט העברי אינו מתיר לאדם להישאר נייטרלי ואדיש כלפי מצוקה של הזולת כשיש בידו לסייע. בעל דין הנתקל בהכחשה של טענותיו, ואין עדים שיוכיחו כי אכן הצדק עימו, מצוי במצוקה דיונית. על כן, כשם שאדם חייב להציל את רעהו המצוי בסכנת חיים, מכוח הדין של "לא תעמוד על דם רעך",<sup>3</sup> כך מוטלת חובה – מכוח אותו דין עצמו – למסור עדות.<sup>4</sup>

על אף זאת, קיימת הנחה שכיחה, כי נשים פטורות כביכול מן החובה למסור עדות, שכן לפי דיני הראיות של המשפט העברי, אישה פסולה לעדות.<sup>5</sup> לא הכול יודעים כי

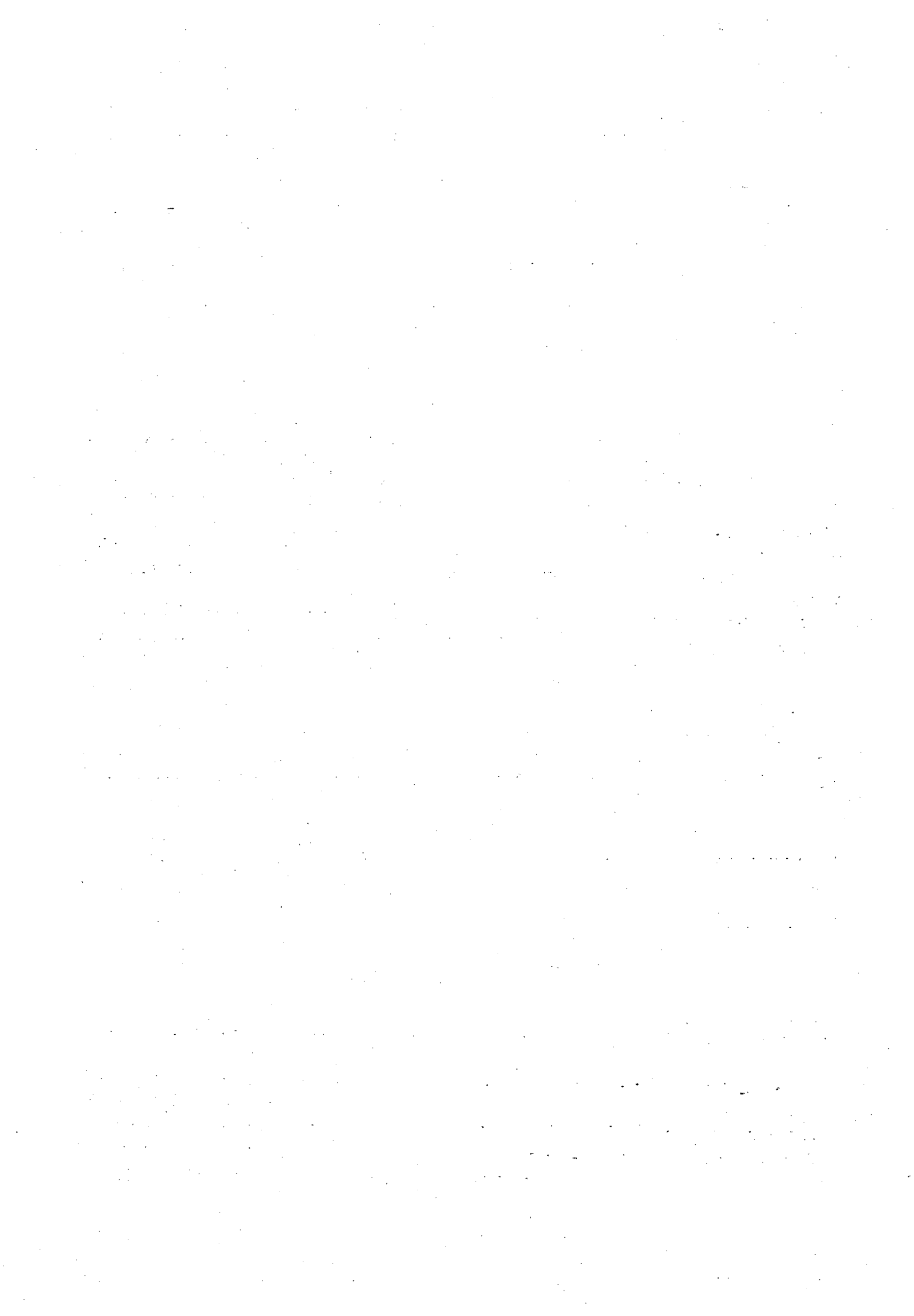
<sup>1</sup> מקורה של החובה למסור עדות בפסוק: "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה, והוא עד או ראה או ידע, אם לא יגיד ונשא עונו" (ויקרא ה, א).

<sup>2</sup> רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה קע"ח.

<sup>3</sup> ויקרא יט, טז.

<sup>4</sup> רמב"ם, ספר המצוות, מצוות לא תעשה רצ"ו. מקור הדברים בספרא פרשת קדושים, פרשה ב' פרק ד': "ומנין שאם אתה יודע לו ערות אין אתה רשאי לשתוק עליה? תלמוד לומר 'לא תעמוד על דם רעך', ומנין שאם ראית טובע בנהר או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו, חייב אתה להצילו בנפשו? תלמוד לומר 'לא תעמוד על דם רעך'".

<sup>5</sup> שולחן ערוך, חושן משפט, הלכות עדות, סימן ל"ה סעיף י"ד. מקור ההלכה מובהר על ידי הרמב"ם הלכות עדות פרק ט' הלכה ב': "נשים פסולות לעדות מן התורה, שנאמר 'על פי שניים עדים' (דברים יז, ו וכן



נשים מעידות בפועל כמעט בכל דבר ועניין, וכי באותה הלכה עצמה בשולחן ערוך מובאת בהגהת הרמ"א, תקנת קדמונים המכשירה עדות אישה בכל מקום שבידה מידע ייחודי.<sup>6</sup> בהתאם לתקנת קדמונים זו קובע הרמ"א, כי אישה כשרה לעדות כאשר מתרחש אירוע ספונטני, שאין אפשרות לתכנן מראש מי יהיו עדים לו,<sup>7</sup> וכמו כן אישה כשרה להעיד בכל מקום שבו היא שמה לב לפרטים שעדים אחרים לא ראו.<sup>8</sup>

הרב ישראל איסרליין, בשו"ת תרומת הדשן<sup>9</sup> פסק על כן כי יש לקבל עדותן של נשים, והביא ראיה לפסיקתו מן הגמרא במסכת קידושין,<sup>10</sup> שבה מצוין כי שלושה נאמנים להעיד על אדם כי הוא בכור הזכאי לקבל פי שניים מאחיו בירושה, ואלו הם: אביו, אמו והמיילדת. סוגיה זו מהווה הוכחה מן הגמרא לתקנת הקדמונים המכשירה עדות אישה במקום שבידיה מידע ייחודי.<sup>11</sup>

דברים יט, טו) לשון זכר ולא לשון נקבה, ור' שו"ת התשב"ץ, חלק א', סימן ע'. ה"טורי אבן" בחידושו למסכת ראש השנה, דף כ"ב (דיבור המתחיל "האישה כשרה") מבהיר, כי בעוד עד פסול כלל אינו עד, הרי שאישה מהווה עד, אלא שהיא נפטלה מחמת גזרת הכתוב "ועמדו שני האנשים – ולא נשים" (שבועות ל, ע"א) ובלשונו: "אין לומר שאין שם עד עליה, שכוודאי שם עד עליה ורק אין שם איש עליה". משום כך מסיק ה"טורי אבן", כי גם בעדות נשים נקבע הדין כי אם אחד מן העדים הוא קרוב או פסול – בטלה העדות של כל קבוצת העדים, ולא ניתן לומר כי אישה אינה נחשבת כלל כעד ועל כן אין עדותה פוסלת את שאר העדים. דברים דומים פסק הרב יצחק אלחנן ספקטור, רבה של קובנה, בשו"ת נחל יצחק, חלק א', סימן ל"ה, ענף ד'.

לעומת זאת בספר נתיבות המשפט, חושן משפט סימן ל"ו ס"ק י', וכן הרב יונתן איבשיץ בספרו אודים ותומים סימן ל"ו אות י"א, נוקטים גישה שונה, לפיה אם נמצאת אישה עם קבוצת עדים יחד, ואף אם התכוונה לראות את האירוע ולהעיד – אין היא פוסלת את שאר העדים, מכיוון שהיא אינה מוגדרת כעד כלל. לסיכום ולדיון נרחב בסוגיה זו, ר' שו"ת יביע אומר, לרב עובדיה יוסף, חלק ו – אבן העזר, סימן ו' באות ד'.<sup>6</sup> הרמ"א בספרו דרכי משה מציין, כי מדובר בתקנה שתיקן רבנו גרשום מאור הגולה. לעומת זאת במהרש"ם, אבן העזר סימן ק"ג, מיוחסת התקנה לרבנו תם.

<sup>7</sup> לעומת זאת, ר' שו"ת נודע ביהודה, מהרודה שנייה, חלק חושן משפט, סימן נ"ח, שם מובהר, כי כאשר העדות היא לגבי דבר הנמשך זמן ממושך, כגון עדות על הימצאות חפץ גנוב ברשות מישהו, אין אישה נאמנת, על אף שגניבת הנכס הייתה מעשה בלתי צפוי.

<sup>8</sup> דוגמה מעניינת לכך מציין הרמ"א שם, בנוגע לעדות בדבר סוג הבגדים שלבש אדם בעת שהתרחש אירוע מסוים. הוא מציין כי מכיוון שבדרך כלל גברים אינם שמים לב לפרטי לבוש של זולתם, נמצא כי בידי האישה, ששמה לב לפרטים אלו, מצוי מידע ייחודי. הרמ"א פוסק על כן, כי תתקבל עדותה של אישה – היודעת את העובדות ושמה לב לפרטים.

<sup>9</sup> ר' ישראל איסרליין, תרומת הדשן, סימן שנ"ג (מקור השם "תרומת הדשן" בכך שבחלק א' של הספר ישנן שנ"ד שאלות ותשובות כמניין דש"ן). המקרה שאליו התייחס "תרומת הדשן" נסב על ויכוח שנגע למה שהתרחש בעזרת נשים בבית כנסת. מטבע הדברים זה היה מידע ייחודי המצוי בידי הנשים. עם קבלת עדותן אף הועדפה עדות זו מעדות אחרת.

למהימנות עדות אישה בנושאים שבהם יש בידה מידע ייחודי, ר' עוד שו"ת מהר"י מינץ, סימן ו', על "שתי נשים... העידו בתורת עדות ועל פי החרם".

עם זאת, הש"ך על שולחן ערוך חושן משפט, הלכות עדות, סימן ל"ה ס"ק י', בשם המהרש"ל, חולק ומציין "ולעולם עד אחד באנשים מהימן יותר משתי נשים". לשיטת הש"ך גם לא ניתן להוציא ממון מידי המחזיק בו על ידי עדות אישה.

<sup>10</sup> קידושין עד, ע"א.

<sup>11</sup> באותה עת לא היו גברים רגילים להיות נוכחים בשעת הלידה וממילא היה בידי נשים מידע ייחודי בעניין זה. לעניין זה ר' פסקי דין רבניים, ערעור תשי"ח/49 כרך ג' עמ' ע"ז: "ודאי עדות גמורה חשיב, דאמרינן



מכיוון שעדות מביאים בעיקר כדי להביא בפני הגוף השיפוטי את המידע הייחודי שבידי מוסר העדות, ולא כדי לחזור על דברים שנאמרו על ידי עדים אחרים, ובכל המקרים הללו אישה כשרה לעדות, הרי שהנוהג השורר כדבר שבשגרה בבתי הדין הרבניים הוא כי מקבלים עדות של נשים.<sup>12</sup>

נוסף על כך קיימת רשימה ארוכה של נושאים שבהם מושווית עדותה של אישה לעדותו של האיש, לכל דבר ועניין.<sup>13</sup>

כך למשל:

- כל דבר שמסור בידה של אישה לתקנו, נאמנת היא להעיד לגביו.<sup>14</sup>
- עדות אישה מתקבלת גם בנושאים החמורים ביותר, כגון התרת אשת איש להינשא לאחרים.<sup>15</sup> כך למשל, נאמנת אישה להעיד כי בעל שנעדר שוב אינו בין החיים, ומכוח עדות זו מותרת אשתו של הנעדר מכבלי עגינותה ורשאית להינשא.<sup>16</sup>
- אישה כשרה להעיד בכל נושא שמועילה בו עדות של עד אחד.<sup>17</sup> משום כך מתקבלת עדות אישה בכל התחומים של איסור והיתר, כגון: כשרות מזון, שחיטה, הפרשת חלה ומעשר, שבת, נידה וכיו"ב סוגיות העוסקות אף באיסורי תורה.<sup>18</sup>

בפרק עשרה יוחסין (קידושין עג, ע"ב) יתנו רבנן: נאמנת חיה [מיילדת] לומר זה כהן זה לוי, זה נתין וזה ממזר וכתב הר"ן ז"ל: לא מן הדין אלא שהאמינו לה רבנן לפי שעל פי רוב אי אפשר (להוכיח את הדבר) באופן אחר, וכן כתב מהרי"ק בשם רבנו תם. ואישה או קרוב נאמנים על זה, וכן בכל דבר קטטה שאין עדים רגילים... שכן באלו הדברים השייכים לנשים ואין דרך לאנשים בהם, האמינו לנשים בין להקל ובין להחמיר.

<sup>12</sup> ר' למשל פסקי דין רבניים, ערעור תשי"ח/ 49, כרך ג' עמ' ע"ז, בעמ' פ"ג בו נפסק (מפי כב' הדיינים: הרב ב' זולטי ז"ל ויבדל"א הרבנים י' הדס, י' ש' אלישיב) כי: "גם בדור פרוץ אשר רבה העזות, במקום שיש אמתלאות שאומרת אמת, היא נאמנת, ומספיק גם קצת רגלים לדבר"; ור' עוד שו"ת רלב"ח סימן ל"ג ופסיקת הרמ"א באבן העזר סימן קנ"ד ס"ז, ופתחי תשובה שם.

<sup>13</sup> ר' גרשון הולצר, במאמרו המקיף "עדות אישה במשפט העברי", סיני סז (תשל"ל), עמ' צ"ד, בעמ' קי"ב.  
<sup>14</sup> תוספות במסכת פסחים ד, ע"ב, דיבור המתחיל "הימנוהו", מבהיר בהקשר זה כי מעשים בכל יום הם כי אישה מהימנת להעיד כי עישרה את האוכל והפרישה חלה וכיו"ב. כמו כן, מציינת תוספות שם, כי אישה נאמנת להעיד עד היכן מגיע תחום שבת, בעוד שקטן אינו יכול להעיד על כך.

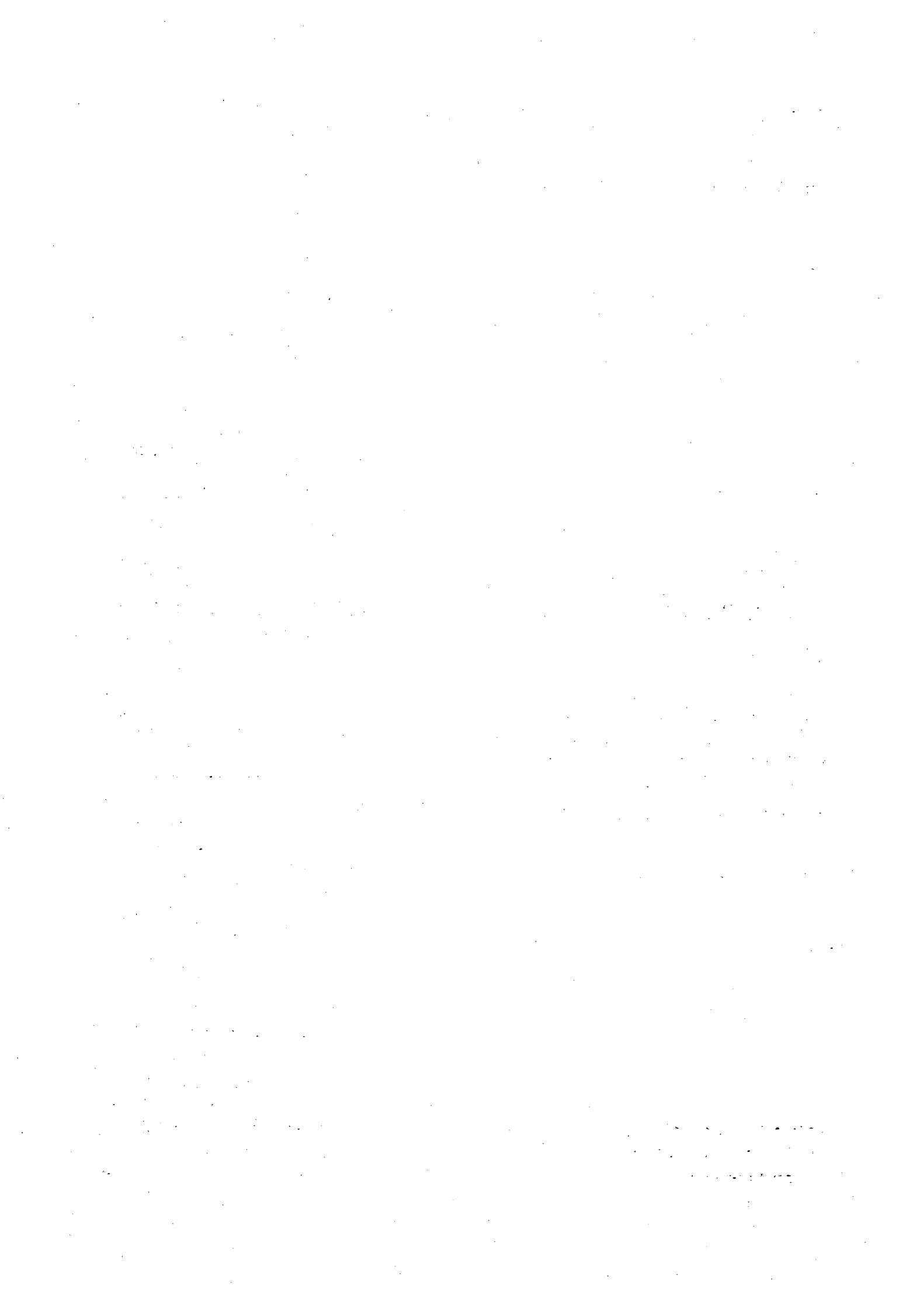
<sup>15</sup> היתר לאשת איש להינשא לאחר הוא נושא שלא ניתן להפריח בחומרתו, שהרי יחסי אישות עם אשת איש נחשבים לאיסור עריות (כמו קיום יחסים עם אחות או עם בת) והילדים הנולדים מיתסים אלה הם ממזרים.

<sup>16</sup> שולחן ערוך, אבן העזר, סימן י"ז סעיף ג'. מקור הדברים במשנה, יבמות טז, ז: "משיאין את האישה על פי עד אחד". המשנה מציינת כי רבי עקיבא הקצה את הדברים בפני רבן גמליאל, ותגובתו הייתה כי אכן בעת שנהרגו יהודים בתל ארזא, השיא סבו (רבן גמליאל הזקן) את נשותיהם על פי עד אחד, ונתקבלו דבריו כהלכה פסוקה לפיה כשרה עדות אישה להתיר עגונה.

<sup>17</sup> רמב"ם הלכות עדות פרק ה' הלכה ג'. ור' סיכום ההלכה על ידי הרב אליעזר וולדנברג, בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ד' סימן כ'.

<sup>18</sup> תוצאה זו נובעת מהצבר של שני גורמים:

- הגורם האחד הוא, כי "עד אחד נאמן באיסורים" (גיטין ב, ע"ב).
- הגורם השני הוא, כי אישה כשרה להעיד בכל מקום שבו די לנו בעדותו של עד אחד.





תחומים אלה משתרעים על פני יריעה רחבה מאוד של נושאים,<sup>19</sup> המהווים חלק ניכר מן המרחב החווייתי של היהודי שומר המצוות, ואישה כשרה להעיד בכל קשת הנושאים העצומה הזו. לאור מהימנות זו, גם התיר הרב משה פינשטיין למנות אישה כמשגיחת כשרות.<sup>20</sup>

- נשים כשרות להעיד בנושאים הקשורים לייבום ולחליצה.<sup>21</sup>
- נשים נאמנות להעיד בנושאים שבינו לבינה.<sup>22</sup>
- אישה כשרה להעיד על אישה אחרת, שהייתה בשבי, כי לא נאנסה על ידי שוביה וממילא יכולה להינשא גם לכהן.<sup>23</sup> כמו כן, הלכה פסוקה היא כי כדי לדעת האם אישה בגרה "בודקים על ידי נשים כשרות ונאמנות ואפילו אישה אחת בודקת ושומעים לה".<sup>24</sup>
- בהקשר זה פוסק הריב"ש,<sup>25</sup> כי עדות אישה היא עדות גמורה, בין לענייני איסור – כלומר לעניין האחריות הפלילית, ובין לענייני ממון.<sup>26</sup>
- אישה נאמנת להעיד בסוגיה של שיוך חפצים לבעליהם.<sup>27</sup>
- עדות נשים מועילה לשנות את נטל הראיה והשבועה בסכסוך בין שני צדדים בהתדיינות ממונית.<sup>28</sup> בהקשר זה אף מצינו בגמרא<sup>29</sup> מקרה שבו החליט רבא

אדרבה, המקור לכך שעד אחד נאמן באסורין נובע, לדעת התוספות, מכך שאישה נאמנה להעיד בנוגע לנידתה. לעניין זה ר' תוספות שם, דיבור המתחיל "עד אחד נאמן באסורין".

כמו כן יצוין כי אישה נאמנת להעיד בכל נושא שהופקד בידיה, ושאינ בו טרחה יתרה ודקדוק גדול או ספק, ר' הגהת הרמ"א על שולחן ערוך יורה דעה סימן קכ"ז סעיף ג' ובש"ך שם ס"ק כ"ט–ל'.<sup>19</sup> האישה נאמנת בין השאר להעיד בסוגיות של סוטה ועגלה ערופה, ועדותה בעניין זה מתקבלת מדין תורה – רמב"ם הלכות עדות פרק ה' הלכות ב'–ג'.

<sup>20</sup> הרב משה פינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק שני סימן מ"ה.  
<sup>21</sup> שולחן ערוך, אבן העזר, סדר חליצה, סימנים כ"א–כ"ד. כמו כן ר' רמב"ם, הלכות ייבום וחליצה, פרק ד' הלכה ל"א. הרמב"ם מנמק הלכה זו בכך, שמדובר בעובדות העשויות להתגלות ("מילתא דעבידא לאיגלווי"), ועל כן אין המדובר בעדות המחודשת עובדות בלתי ידועות לבית הדין אלא ב"גילוי מילתא" המוסר לבית הדין עובדות שיתבררו ממילא לכול. לעניין זה ר' גם הגהות מימוניות שם בהלכה ד' וכן שו"ת הריב"ש סימן קכ"ב.

<sup>22</sup> רמב"ם הלכות אישות פרק כ"א הלכה י' פוסק, כי כאשר יש ויכוח בין בעל לאשתו בדברים הנוגעים לחיי הנישואין שלהם "מושיבים אשה ביניהם... ודבר זה כפי מה שיראה הדיין שאפשר בדבר".

<sup>23</sup> רמב"ם הלכות איסורי ביאה, פרק י"ח הלכה י"ז.

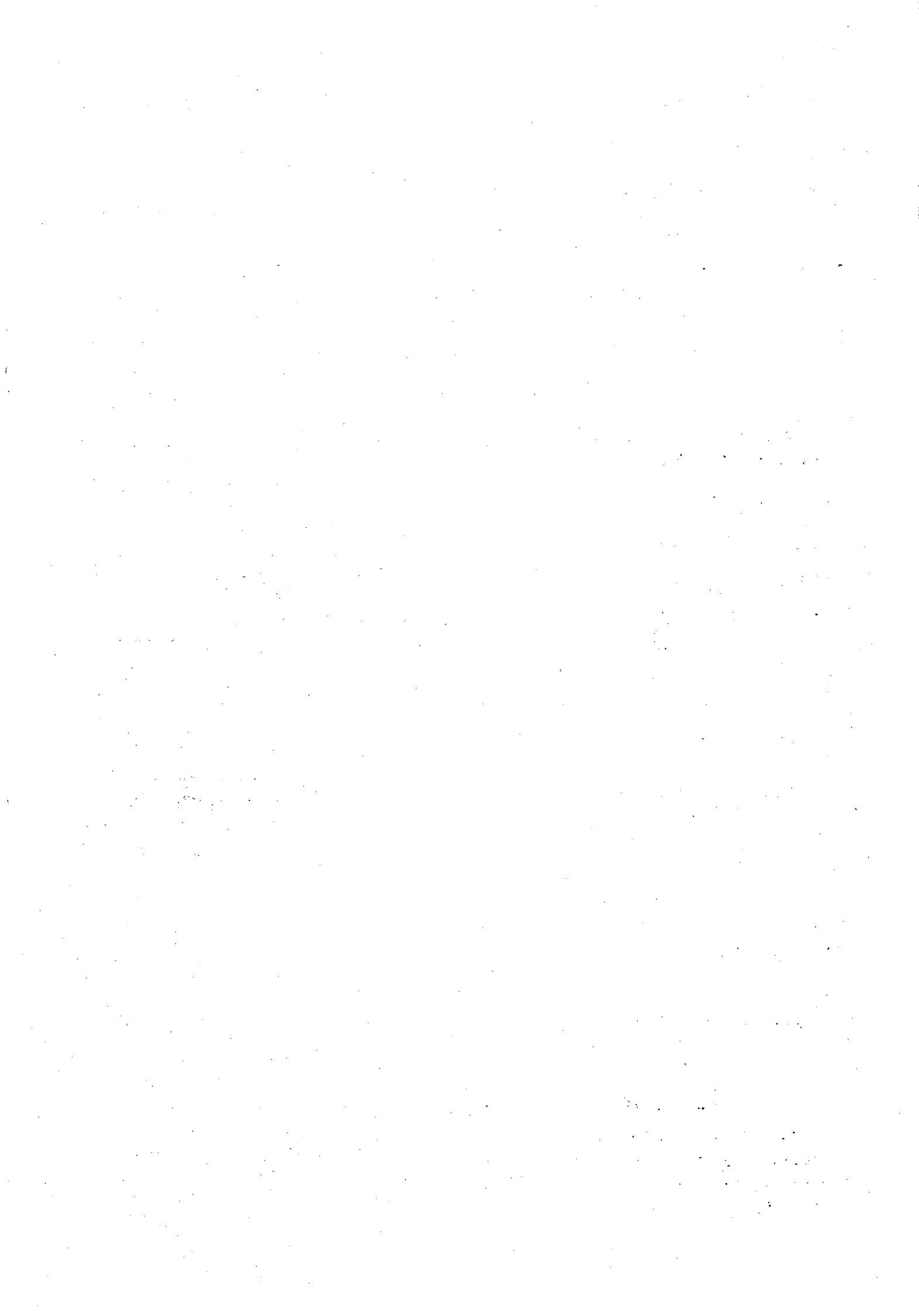
<sup>24</sup> שולחן ערוך אבן העזר, סימן קנ"ה ס' ט"ו.

<sup>25</sup> שו"ת הריב"ש סימן קפ"ב.

<sup>26</sup> לעומת זאת ר' שו"ת התשב"ץ, חלק א' סימן ע"א.

<sup>27</sup> ר' בבא קמא קי"ד, ע"ב, בהתייחס למשנה לפיה נאמנת אישה להעיד "מכאן יצא נחיל זה". לדעת חלק מן האמוראים נובעת הנאמנות מכך שאין המדובר בעדות פורמלית אלא באישה המסיחה לפי תומה, ולפי דעת אמוראים אחרים, נאמנות זו נובעת מכך שמדובר בקניין מדרבנן. לעומת זאת, ר' בהקשר זה פסקו של הרמב"ם הלכות נזקי ממון פרק ח' הלכה י"ג ושו"ת נודע ביהודה, מהדורה תנינא, חושן משפט סימן נ"ח.

<sup>28</sup> רמב"ם בהלכות סנהדרין פרק כ"ד הלכה א': "יש לדיין לדרון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה... כיצד? הרי שנתחייב אדם שכוועה



להעביר נטל ראייתי במסגרת התדיינות משפטית, מצד אחד למשנהו, לאור דברי אשתו של רבא כי הטלת חובת השבועה על פלונית לא תקדם את בירור העניין, שכן היא חשודה להישבע לשקר.<sup>30</sup> בעקבות מידע זה החליט רבא כי השבועה תועבר אל שכמו של הצד שכנגד, כדי למנוע מצב שבו אדם עובר עברה של שבועת שווא. יתרה מכך, בסוגיה זו הועדפה עדות אישה אף על פני עדותו של אמורא, לנוכח רמת אמינותה האישית של העדה.<sup>31</sup>

לאור הצבר הנושאים שבהם נאמנת אישה להעיד, נמצא כי הכלל הרחב שפסל עדות אישה, ממשיך לחול כמעט אך ורק בנושאים שבהם העדות נותנת תוקף מחייב לאירוע, כגון בענייני גיטין וקידושין, שבהם נחוצה עדות לשם מתן תוקף לקידושין או לגט ולא רק כדי להעיד על קיומם. בכל שאר הנושאים מתקבלת עדות נשים באופן מלא.

בהקשר זה נשאלת השאלה: מדוע קיים הכלל האמור בדבר פסילת אישה לעדות, כאשר בפועל קיימים בצד הכלל האמור יוצאים מן הכלל רבים, המקיפים מתחם רחב אף יותר מאשר הכלל עצמו? הן לא ייתכן כי מדובר בתוסר אמון בעדותה של אישה, שהרי האישה נאמנת בנושאים כה רבים, ותקנת הקדמונים אף מוסיפה על כך ומכשירה את עדותה כמעט בכל נושא ובלבד שבידה מידע ייחודי.<sup>32</sup> מה עוד שככלל

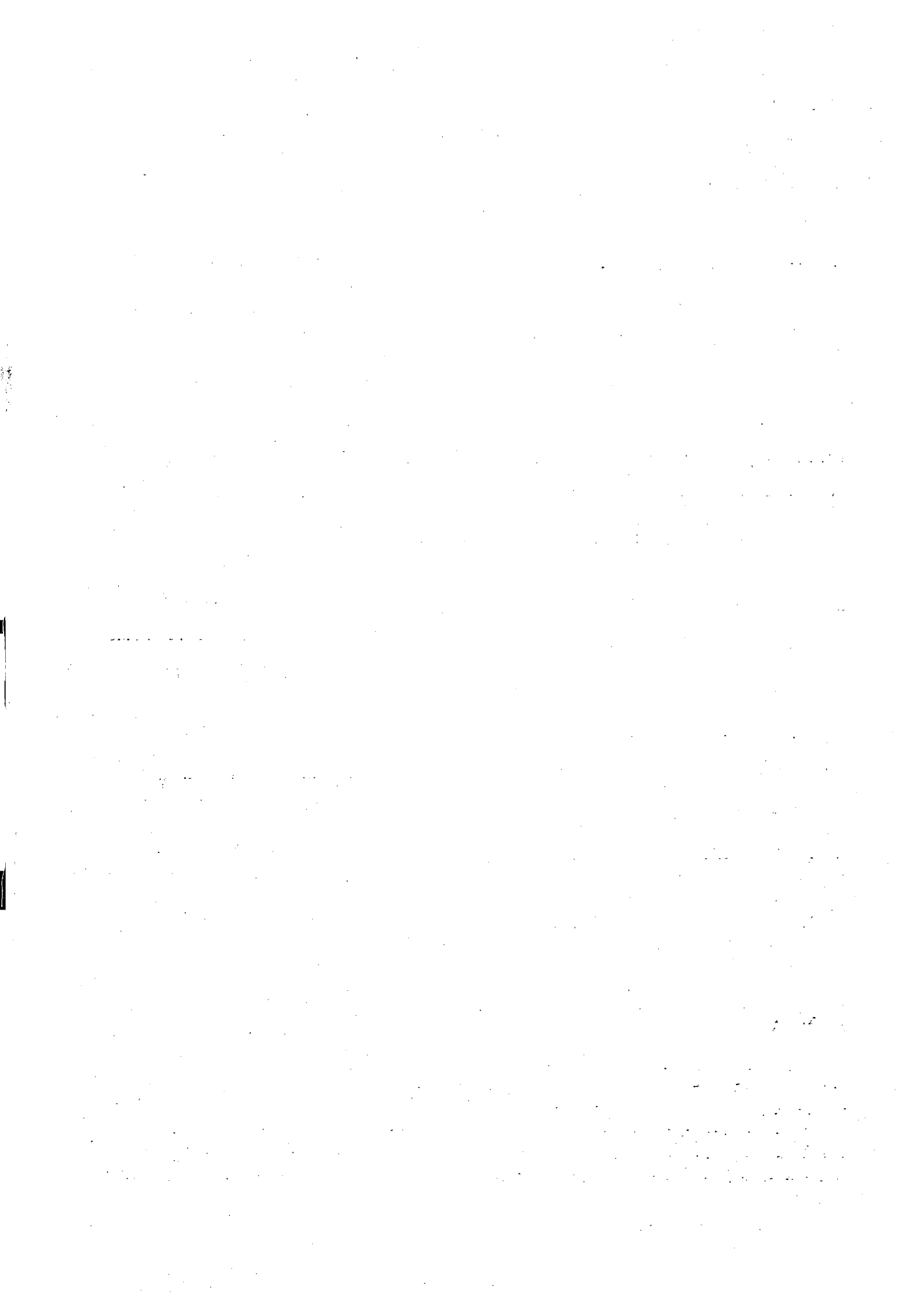
בבית דין ואמר לדיין אדם נאמן אצלו ושדעתו סומכת על דבריו שזה האיש חשוד הוא על השבועה, יש לדיין להפוך השבועה על שכנגדו וישבע ויטול... אפילו הייתה אישה... עם זאת, אין הדבר ברור כי נאמנות זו של האישה להעברת הנטל נובעת מדיני עדות. לעניין זה ר' מהר"ם אלשקר, ס' קי"ט, בשם רב שרירא גאון ורב האי גאון.

<sup>29</sup> כתובות פה, ע"א.

<sup>30</sup> על בסיס זה פסק הרמב"ם הלכות סנהדרין פרק כ"ד הלכה א': "יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן... אם יצא שטר חוב לפניו ואמר לו אדם שסמך עליו – אפילו אשה או קרוב – זה פרוע הוא, אם סמכה דעתו על דבריו, יש לו לומר לזה, לא תפרע אלא בשבועה".

<sup>31</sup> כך מצוין בגמרא שם, כי כאשר לימים הגיעו שני אמוראים להתדיין בפני רבא, לא העביר רבא את נטלי הראיה בעקבות עדותו של אחד מהם. כאשר נשאל רבא כמה נגרעה עדותו של האמורא (רב פפא) לעומת עדותה של אשתו של רבא, אשר על פיה שינה רבא את נטלי הראיה, השיב על כך דבא, כי עדותה של אשתו מוחזקת כמהימנה, שכן היא אישה צדקת שאינה משקרת, ואילו רב פפא – לא נהנה בעיניו ממידת מהימנות שכזו.

<sup>32</sup> פרופ' שלום אלבק בספרו הראיות בדיני התלמוד (אוניברסיטת בר אילן, 1987), מציין בעמ' 97–98 כי מכיוון שלא היה זה דרכן של נשים להשתלב בעסקים ובחיי המסחר, נוצר חשש כי הן לא יבינו כראוי את הדברים שהיו עדות להתרחשותם, ולא יעמדו על משמעותם הקריטית של פרטים שונים. פרופ' אלבק מוסיף ומציין: "הלכך נאמר עליהן – נשים דעתן קלה עליהן, שכן מחמת שאין להן ניסיון במשא ומתן עם הבריות הן מתפתות בנקל להאמין בדברים שלא היו". פרופ' אלבק מפנה שם לשורה של מקורות, אך נראה כי אלו עוסקים במינוי נשים כאפוטרופוסים, ולא לכשירותן לעדות. לעומת זאת, מסיק פרופ' אלבק, כי במקום שבו נשים משתלבות בחיי המסחר או שבו הן בקיאות בסוגיה



מבהיר ה"תוספות" במסכת זבחים,<sup>33</sup> כי פסולי עדות אינם פונקציה של חוסר נאמנות. כך למשל, כאשר נקבע כי קרובי משפחה פסולים להעיד לטובת או לחובת קרובם, הרי שהדין הוא כי גם משה ואהרן פסולים היו להעיד לקרוביהם, על אף שאיש לא מפקפק במהימנותם המוחלטת של שני אישים דגולים אלו, שבוודאי לא נחשדו בשינוי עדותם גם כאשר העניין נוגע לקרוביהם. על רקע זה מציין "תוספות", כי גם הפסול של עדות נשים אינו נעוץ בחוסר מהימנותן כביכול.

אם כן, נשאלת השאלה: מהו הגיונו של הכלל הפוסל כביכול נשים לעדות?<sup>34</sup>

יתרה מכך, פסילה של אישה לעדות מהווה לכאורה פגיעה ביכולתו של בעל דין להביא את העד, שהוא לדעתו המוכשר ביותר להציג באופן אמין ומדויק את הדברים שיש להביאם בפני בית הדין. דבר זה מהווה לכאורה פגיעה בזכויותיו הדיוניות של בעל הדין. כך למשל, במקרה שבו הייתה אישה עדה לאירוע מסוים, אך אין בידה

העומדת לדיון בפני בית הדין, הרי שאכן גם הנשים כשרות להעיד. פרופ' אלבק סבור כי זהו הבסיס לתקנת הקדמונים המקבלת עדות נשים בכל מקום שבו בדיהן מידע ייחודי. ואולם, הסבר זה מעורר קושי, שהרי במקום שבו בידי האישה מידע ייחודי, מתקבלת עדותה גם בנושאים שבהם אין היא עוסקת בדרך כלל ושבהם אינה בקיאה. נוסף על כך, קשה לקבל הנחה לפיה נשים נחשדו "להתפתות בנקל להאמין לדברים שלא היו", בעת שאנו רואים כי עדות אישה כשרה ומקובלת בשורה כה ארוכה של נושאים.

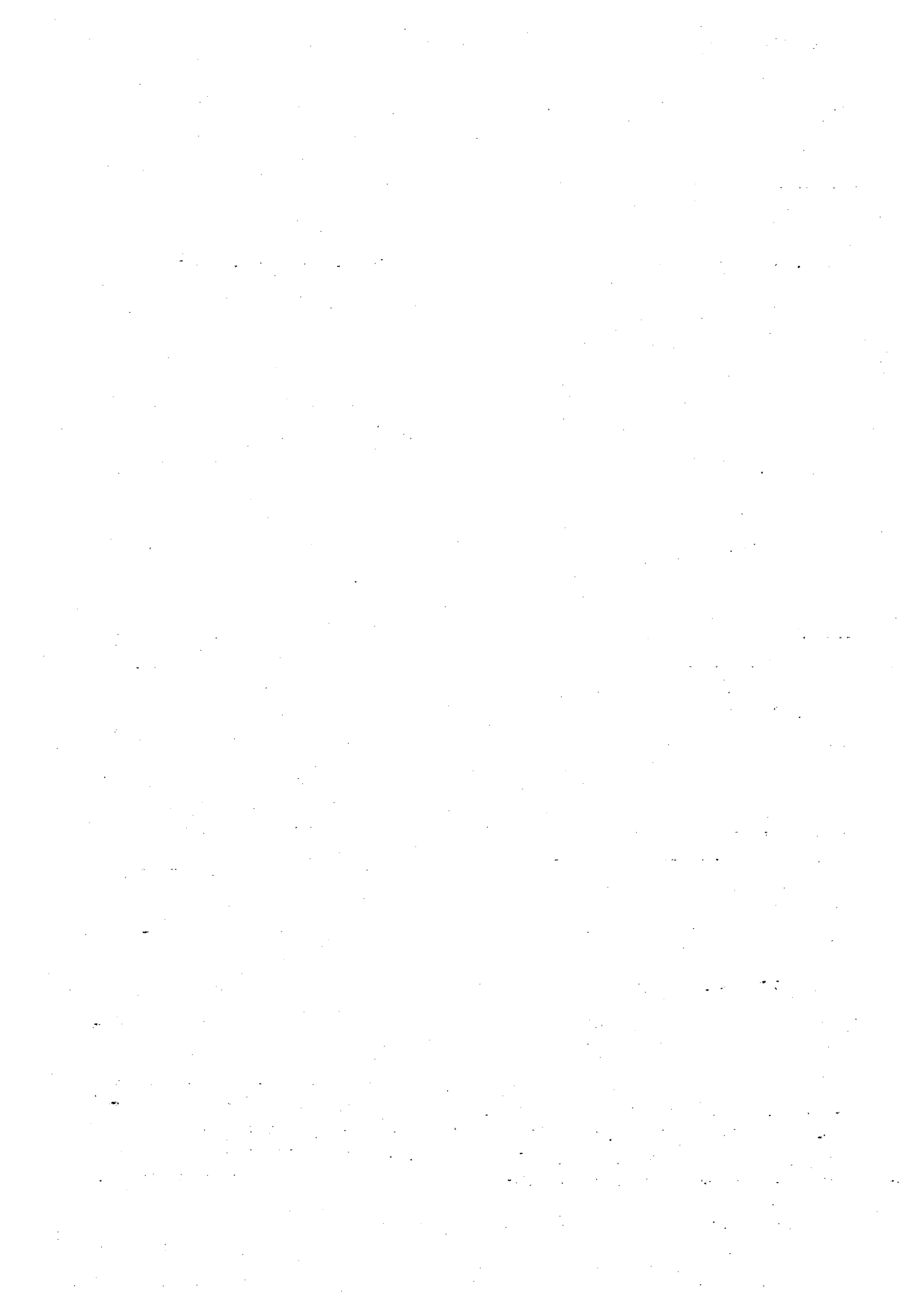
גם את פירוש המונח "נשים דעתן קלה עליהן" הבהרנו בדרך שונה לגמרי (בפרק ג' לעיל הדין ב"חוכמתן, בינתן ודעתן של נשים"), כמתייחס לגמישות מחשבתית ולאנושיות, ולא לפוזיות או לחוסר הבנה חלילה. פרופ' אלבק מציין כי על רקע העדר הבקיאות כביכול של נשים בעניינים ממוניים, שבהן לא עסקו באותה עת, יש להבין את מדרש חז"ל בבראשית רבתי לר' משה הדרשן (מהדורת מהר"ח אלבק (ת"ש), עמ' 92) על דברי שרה "ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה" (בראשית יח, טו) – מכאן שהנשים כזכניות הן; "כי יראה" – מפני היראה מכזבת, ואינן מודות על האמת, לכן אין מקבלים עדות מן הנשים". בדומה לכך ר' בערוך, ערך נשים: "בילמדנו: זתכחש שרה" – מכאן פסלו רבותינו את הנשים לעדות.

אך נראה כי מדרש זה אינו מתייחס לאי בקיאות של נשים בסוגיות נשוא העדות, אלא ניתן בו טעם אחר לחלוטין, הטעון ביאור כשלעצמו, לגבי יראה – להבדיל מאי בקיאות בפרטים – הפוקדת כביכול נשים בעת עדותן, ואשר מחמתה הן עלולות לשנות את הדברים הנאמרים בבית הדין לעומת מה שהתרחש במציאות. נוסף על כך, קשה ככלל לקבל הנחה שלפיה יש לנשים תכונה בסיסית באישיותן המונעת מהן ליתן עדות אמינה, מה עוד שבפועל כשרות נשים להעיד בנושאים כה רבים ומגוונים, כפי שהראינו לעיל. ואכן, לאור שפע המקורות, שתלקו הובא לעיל, מסיק הרב בן-ציון עוזיאל: "מכל זה מוכח שאין הנשים חשודות לשקר" (משפטי עוזיאל, חלק חושן משפט, סימן כ').

הרב עוזיאל מוסיף ומציין דברים, שהם בגדר לוגיקה בסיסית: "ובאמת דבר זה לא צריך לראיות, כי מהיכן נבוא למחשבה זו לומר שחשודות לשקר? ובודאי שהן בכלל הפסוק הקובע כי שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפייהם לשון תרמית" (צפניה ג, ג). על בסיס זה מסיק הרב עוזיאל להלכה ולמעשה כי "רשאים הציבור לתקן שעדות אישה תהא מקובלת עליהם כשל איש בכל דיני ממונות".

<sup>33</sup> זבחים קג, ע"א, דיבור המתחיל "אין". כמו כן ר' שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן ע"ד, המבהיר כי מקום שבו אישה כשרה לעדות לא נוהגים שאר דיני העדות, כגון הצורך בשני עדים, שכן "בדבר שסמכו בו על אמיתת הנהוג, זה נראה דאפילו עד אחד כשר".

<sup>34</sup> ר' למשל פסקו של הרשב"א (שו"ת הרשב"א, חלק ה', סימן קל"ט) כי: "לעניין ממון אין עדותן עדות כלל, ואפילו מאה נשים אינן כעד אחד".



מידע ייחודי, שכן ניצב בצידה גם איש, אשר ראה בדיוק את אשר ראתה היא. אך האישה מוכשרת יותר לתאר את העובדות, שפתה קולחת ואישיותה משכנעת ולא בנקל יוכלו להביכה בחקירה נגדית, ואילו האיש שראה את העובדות נשוא העדות – לא ניחן בכישורים אלו ויש סיכוי כי יפקפקו באמינותו האישית ובעדותו. מדוע ייגרע אפוא בנסיבות אלו, כוחו של בעל הדין להביא את עדותה של האישה כדי להוכיח את צדקתו?

נראה כי ההסבר לסוגיית העדות של נשים נובע בפשטות מן הרצון לשמור על כבוד האישה, שכן כידוע למי שהתנסו בדבר, ההליך של בירור האמת בהתדיינות משפטית והחקירה הנגדית המתבצעת במסגרתו, איננו הליך קל לעד הניצב על דוכן העדים ובמקרים רבים יש בו אף כדי לפגוע בכבודו. בהליך המשפטי עומדת למבחן מהימנותו של העד מזוויות שונות, והחקירה הנגדית מהווה סוג מסוים של עימות בין העד לבין מי מהצדדים להליך המשפטי.

דונגמה לכך היא הוראת המחוקק הישראלי לבית המשפט,<sup>35</sup> כי לא ירשה חקירה שאינה הוגנת לעד ובפרט אם יש בה "עלבון, הפחדה, הטעיה או ביוש, שאינם לעניין הנדון". אמנם המחוקק ביקש להסדיר עניין זה, אך בפועל עלבון, הפחדה, הטעיה או ביוש – הנחוצים לבירור העניין הנדון, ולעיתים אף מעבר לנחוץ, הם מנת חלקם של עדים.

יתרה מכך, במקרים רבים נדרש הגורם השיפוטי להביע את דעתו, בסוף ההליך, לגבי העד ומהימנותו. הדברים הנאמרים לא תמיד מחמיאים לעד, והוא יוצא לעיתים מן ההליך כאדם פגוע שנקבע לגביו כי אין ליתן בו אמון.<sup>36</sup> עורכי דין היודעים את משמעותה של חקירה נגדית, ואת התוצאות העלולות להיגרם בעקבותיה עקב קביעות שיפוטיות בנוגע לאמינות עדותם, נמנעים ככל שניתן מלהעיד בעצמם.

<sup>35</sup> סעיף 2 לחוק לתיקון סדרי הדין (חקירת עדים), תשי"ח-1957.

<sup>36</sup> בהקשר זה ר' פסקו של כב' הנשיא, השופט אהרון ברק בבש"פ 658/88 מחמוד סארי חסן נ' מדינת ישראל, פ"ד מה(1) 670. בפסק דין זה שונה הכלל לפיו עד שנמתחה ביקורת על עדותו ונקבע כי היא אינה אמינה, ועל כן אינו צד להליך השיפוטי בו נעשתה אותה קביעה ואינו יכול לערער על הקביעה השיפוטית הפוגעת בו. גישה זו עוררה קשיים חמורים בגרמה עוול לאנשים או לגופים שהכרעות שיפוטיות פגעו בהם בלא יכולת לערער על כך. רמת הפגיעה האפשרית באמינותו של עד בהליך השיפוטי הביאה על כן למדיניות שיפוטית שבמסגרתה קבע כב' השופט א' ברק כי יש להגדיר עד, "כצד" להליך השיפוטי, למען יוכל לזכות באפשרות לערער על פסק הדין כאשר נגרם עוול לו ולתדמיתו.





אין פלא אפוא כי ההלכה היהודית ביקשה לחסוך מן האישה את ההליך הקשה הזה בכל מקום שהדבר אפשרי, מתוך יחס ערכי עמוק ומושרש של כבוד לה.

משום כך, נקבע עיקרון של אי מתן עדות על ידי אישה. עיקרון זה אינו פוגע ביכולתה למסור עדות בכל נושא שהוא, כאשר בידה מידע ייחודי, ובפועל מיושם העיקרון האמור כמעט אך ורק בעדויות טקסיות של מתן תוקף משפטי לקידושין וגירושין. עם זאת, כאשר המידע שבידי האישה אינו ייחודי, וניתן לברר את העניין אף בלא עדות זו, הרי שחז"ל מבקשים לשמור על כבודה של האישה ולחסוך ממנה את אי הנעימות שבמתן עדות.

ודוק, הכלל הוא כי מי שכשר להעיד – חייב להעיד, כפי שנאמר "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד... אם לא יגיד ונשא עונו".<sup>37</sup> הרצון להגן על כבוד האישה ולמנוע ככל שניתן את כריכתה בהליך ההתדיינות השוחק, חייב ניסוח של הכלל בעניין זה כמעין מחסום של קבילות.<sup>38</sup> בפועל, ראינו כי האישה מעידה בשורה ארוכה של נושאים, וקיימת תקנה המאפשרת לה להעיד כשבידה מידע ייחודי. אילו הייתה זו אכן בעיית קבילות ההופכת את העדות לפסולה (בדומה לעדותו של קרוב משפחה), הרי שלא ניתן היה להתקין תקנה שכזו ולקבל עדות שאינה קבילה. נראה אפוא, כי אין המדובר בהעדר קבילות ומהימנות, אלא בסוגיה של מדיניות משפטית, ומכיוון שאין כל פגם במהימנות האישה למסור עדות, רשאים הצדדים לקבל בהסכמה עדות אישה בלא שהדבר יעורר קושי ראייתי כלשהו.<sup>39</sup>

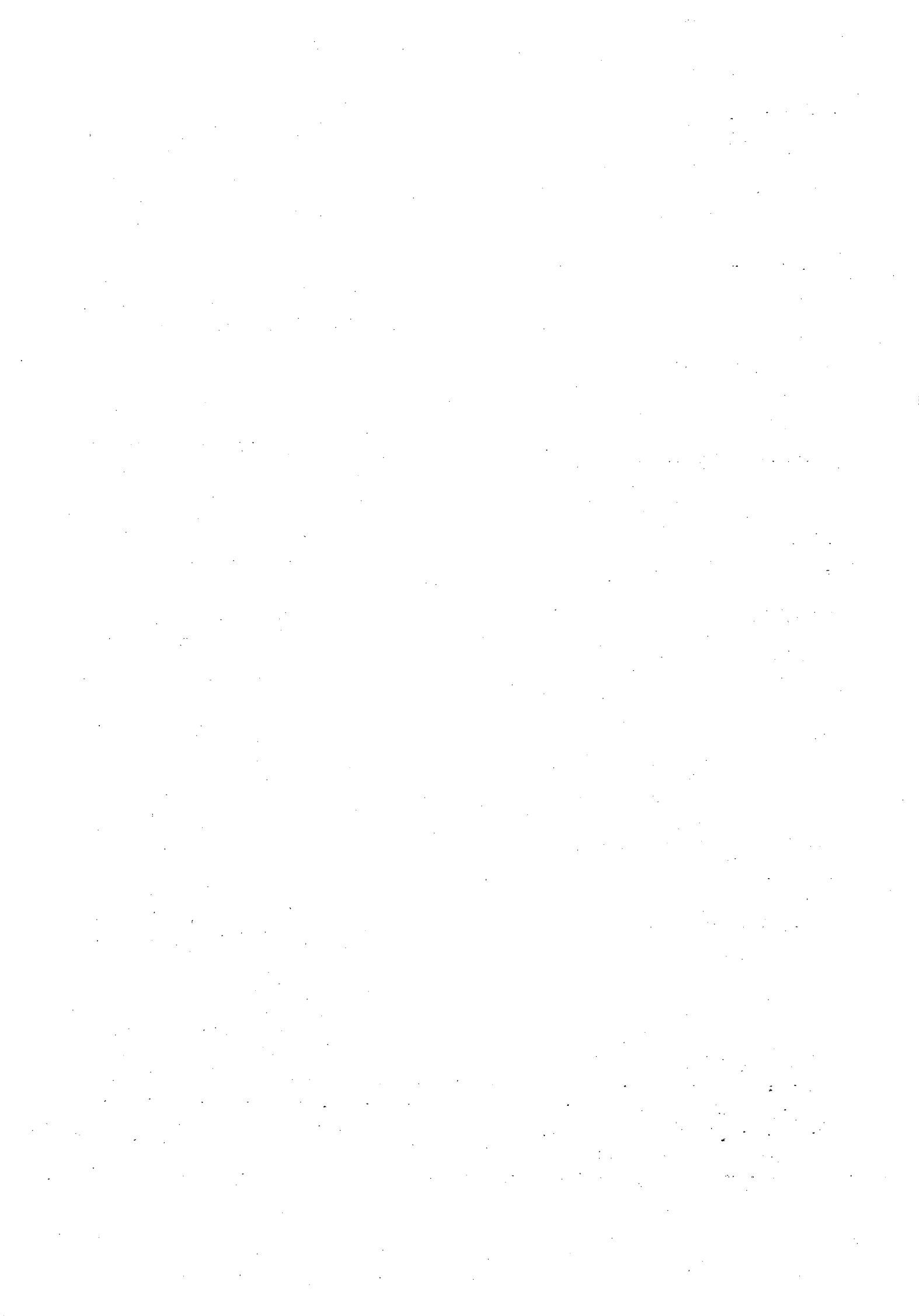
לאור הסבר זה גם מובן מדוע נקבע ב"פתחי תשובה": "וכבר נהגו כל בתי דיני ישראל, לשלוח נאמני הקהל לנשים יקרות שיגידו העדות".<sup>40</sup> גביית העדות אינה נעשית אפוא באופן המצריך את האישה להגיע לבית הדין ולהתייצב שם להליך של חקירה פומבית, אלא העדות נגבית על ידי שליחים שבית הדין שולח אל האישה – משום כבודה.

<sup>37</sup> ויקרא ה, א.

<sup>38</sup> הרב צבי קארל, "עדות אישה במשפט העברי", הפרקליט ה' 81, בעמ' 82, וכן ר' הסברו וסקירתו של הרב משה מיזלמן מ-Yeshiva-University בארה"ב, בספרו הנודע *Jewish Woman in Jewish Law*, עמ' 73-80.

<sup>39</sup> ואכן כך פסק הראשון לציון, הרב בן ציון חי עוזיאל בספרו משפטי עוזיאל, חלק ג' סימן פ"ז, ור' גם במאמרו של הרב עוזיאל, "מעמד האישה לפי השקפת התורה", מצפה (תשי"ג) עמ' קמ"ב, בעמ' קמ"ט.

<sup>40</sup> פתחי תשובה על שולחן ערוך חושן משפט סימן ל"ה סעיף י"ד.



כמו כן פוסק הרב משה פינשטיין: "ולכן בעדות נשים הקלו, שאין צריך קבלה בפני בית דין... וזהו גדר קולת עד מפי עד בעדות נשים".<sup>41</sup> הר"ן אף קובע כי אין בודקים עדות נשים בדרישה וחקירה,<sup>42</sup> דהיינו – בית הדין משתדל להימנע מלחשוף את האישה לחקירה נגדית, גם כשהיא נקראת להעיד, והמונח "כל כבודה בת מלך פנימה"<sup>43</sup> המציב את כבוד האישה במרומי הפירמידה הערכית, משמש בסיס לחסוך ממנה מצבים העלולים להיות מביכים, וזאת על אף חשיבותה של העדות להליך המשפטי.<sup>44</sup>

בהקשר זה יש לציין כי ההסבר האמור טעון השלמת נדבך נוסף, שכן אין בו כשלעצמו כדי להבהיר את האמירות שמצינו בחז"ל, לפיהן נשים פסולות לעדות מכיוון שדעתן קלה עליהן כביכול, ואת דברי המדרש<sup>45</sup> לפיהם הכחישה שרה את אי אמונה בבשורה האלוקית כי עוד ייוולדו לה ילדים, וכי: "מפני היראה מכזבת, ואינן מודות על האמת, לכן אין מקבלים עדות מן הנשים". קושי זה מתווסף למספר מקורות נוספים הטעונים הבהרה, כגון המדרש בפרקי דרבי אליעזר לפיו מהווה חוסר הכשירות של אישה לעדות, אחת מן הקללות שנוצרו כתוצאה מחטא עץ הדעת.<sup>46</sup> נוסף על כך יש להבין, מדוע פסולות נשים לעדות בתחום יצירת מעשה הקידושין, שהיא עדות הפועלת במישור היוצר, הנותן תוקף משפטי למעשה הקידושין, ואיננה עדות הפועלת במישור הראייתי שנועד להוכיח את אשר אירע.

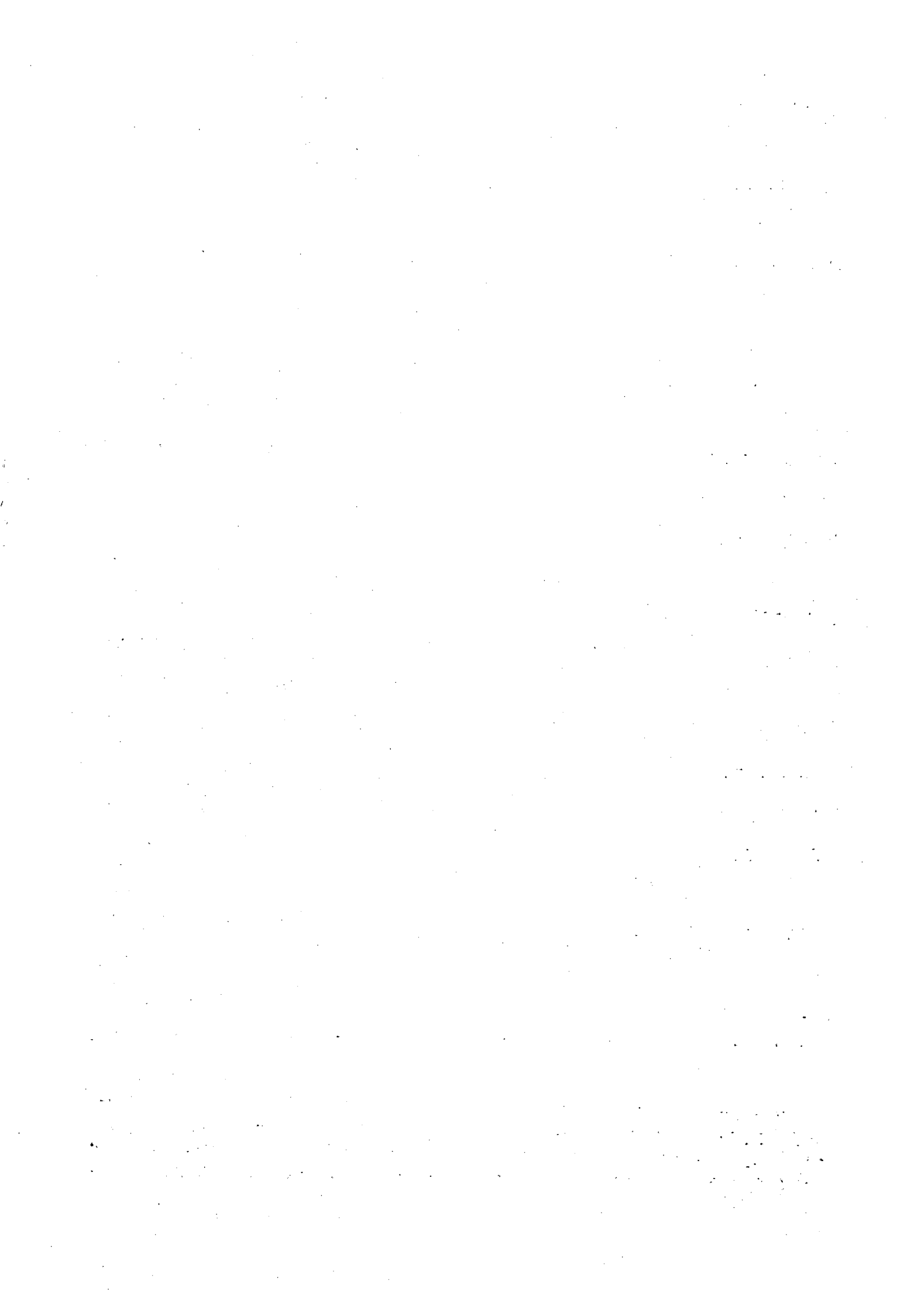
<sup>41</sup> הרב משה פינשטיין, שו"ת אגרות משה חלק אבן העזר, חלק א' סימן מ"ז, דיבור המתחיל "ולכאורה אף".  
<sup>42</sup> ר"ן בסוף פרק ב' של מסכת יבמות בשם הגאונים, ור' שו"ת בנימין זאב סימן כ"ג "וגם בתוספות פסק ר"ח, שאין צריך עדות נשים דרישה וחקירה"; כן ר' שו"ת ב"ח (ישנות) סימן צ"ד דיבור המתחיל "ועוד נראה" הדן בפסקו זה של הר"ן לפיו "אין בודקין עדות נשים בדרישה וחקירה".

<sup>43</sup> תהילים מה, יד. ואכן גם מלך אינו מעיד, כפי שמצינו במשנה בסנהדרין יח, ע"א: "המלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידים אותו". ור' שם דף י"ט עמ' א' וכן רמב"ם הלכות עדות פרק י"א הלכה ט' וברמב"ם, הלכות מלכים פרק ג' הלכה ז'. עם זאת, ביחס לעדותו של מלך מובהר שם כי מדובר בהלכה הנוהגת רק במלכי ישראל ולא במלכי בית דוד, ואשר מניעה נעוצים בחשש לגרום קונפליקט בין בית הדין לבין המלך, במקרה שבית הדין ימצא את העדות כבלתי אמינה.

<sup>44</sup> גרשון הולצר במאמרו הנ"ל הע"ש 13 בפרק זה, מבהיר בהקשר זה כי המקור לנימוק האמור מצוי במסכת שבועות ל, ע"א, שבו מציינת הגמרא כי מקור הדין לפיו האישה פסולה לעדות הוא מן הפסוק "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים והשופטים אשר יהיו בימים ההם" (דברים יט, יז), ודורשים חז"ל: "האנשים – ולא הנשים". הגמרא שם תמהה על לימוד זה, שמא מתייחס הפסוק לבעלי הדין ולא לעדים. מכאן מסיקים חלק מן הפרשנים כי הופעה של אישה בבית הדין אף כבעלת דין (ולא רק כעדה) אינה לפי כבודה של האישה. כך סבורים למשל רבי סעדיה גאון (מובא ברא"ש, שבועות ל, ע"א באות כ'), הרמב"ן, המאירי והריטב"א בחידושיהם על סוגיה זו, וכן בר"ף בתשובותיו סימן רמ"ט.

<sup>45</sup> ר' הע"ש 32 בפרק זה.

<sup>46</sup> פרקי דרבי אליעזר, פרק י"ד "ונתן לאשה תשע קללות... ענוי לידה, וענוי דם בתולים, וענוי הריון, וענוי גדול בנים, ומכסה את ראשה... ואינה נאמנת בעדות..."



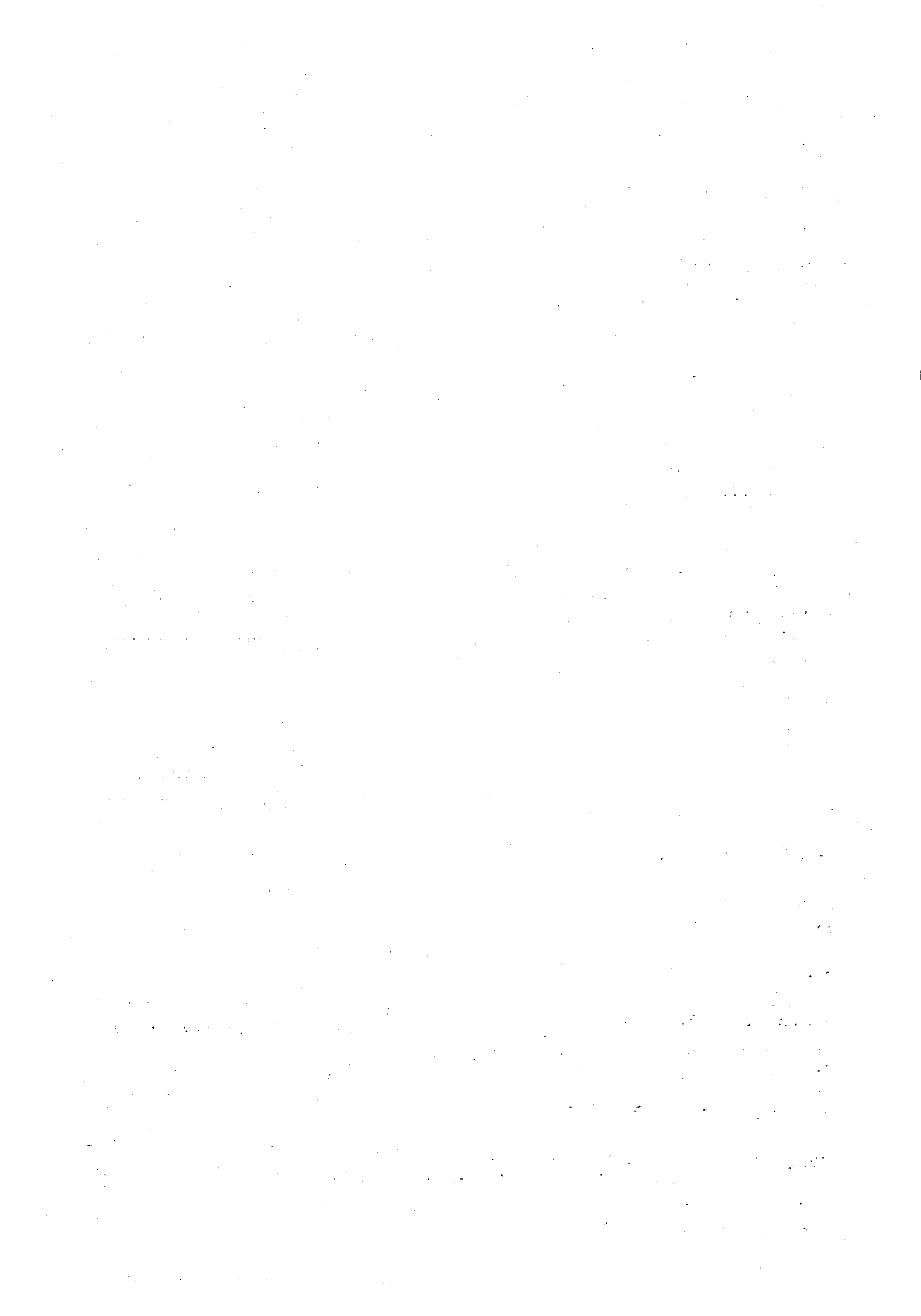
נראה על כן כי ההסבר נעוץ בנקודת המוצא של השקפת חז"ל, שעליה עמדנו בפרק א' לעיל, שם ראינו כי חז"ל רואים את החטא הקדמון כתוצאה מכך שלא נותר לאדם כר מחיה להפעלת שיקול דעתו העצמאי, באשר ההרמוניה והסולידריות ההדדית בין בני הזוג היו מוחלטות, ורצון האחד הפך אוטומטית לרצון רעהו. נפילת בן הזוג האחד גררה על כן את נפילת רעהו, בלא שבני הזוג יקיימו ביניהם מערך של בקרה ואיזון הדדי (checks and balances).

הפתרון לחטא היה על כן חלוקת תפקידים ויצירת ההבחנה בין המינים, למען יהא כל אחד מהם מוכשר לקיים מערך עצמאי של רצונות ושל שיקול דעת משלו. על כן, תוצאת קללתו של החטא הקדמון היא הקביעה האלוקית, כי בעולם שבו שולט הרובד הבסיסי והיצרי של הקיום, תיווצר שונות בין המינים ומרחבי המחיה הקיומיים שלהם יהיו נפרדים זה מזה. האיש נלחם בזיעת אפיו בכיבוש השדה ואילו האישה מתמקדת בהמשך הקיום של התא המשפחתי, בהורות ובהבט האנושי והרגשי של האדם.<sup>47</sup>

מרחבי המחיה השונים וההתמודדות השונה של הזכר ושל הנקבה עם קשיי החיים שניצבו בפניהם במשך השנים יצרו ושיכללו תכונות ומיומנויות שונות לכל אחד מן המינים. שונות זו מתבטאת, בין השאר, בכך שנשים ניחנו בבינה יתרה במישור המעשי ובגמישות מחשבתית ואנושית הנובעת מראייה פרגמטית זו. מחמת תכונה נפלאה ומבורכת זו של גמישות מחשבתית, ראינו לעיל, כי חז"ל מבקשים שלא להעמיד נשים במצבי קונפליקט, אשר התכונה הדומיננטית הנדרשת בהם היא עמידה דעתנית ועיקשת על עקרונות היסוד, בלא נכונות כלשהי להתפשר ולגלוח גישה פרגמטית.

נראה כי סוגיה זו של מתן עדות על ידי נשים היא המשך ישיר לאותה מגמה של חז"ל, שכן בעת מתן עדות מחויב העד לעמוד על דעתו, גם כאשר בלחץ החקירה הנגדית נראית גרסתו בלתי סבירה ואף מגוחכת. תכונותיה של האישה, שניחנה בגמישות יחסית, אינן תואמות על כן בהכרח למעמד של מתן עדות, שבו

<sup>47</sup> בהקשר זה הבאנו, בפרק א' לעיל, את דבריו של הרש"י הירש, בספרו האשה היהודית, כי האיש ניחן ביצו כיבוש, שהינו חיוני להתפתחות האנושות, אבל הוא עלול להיסחף ולהיכבש על ידי יצר כיבוש זה ולראוה בו את תכלית הכול, תוך שהוא שוכח את המטרה הגדולה של האנושות – ליצור חברה מתחשבת, מסייעת, מתוקנת, טובה יותר ומתורבתת. "והאשה היא המחזירה את האדם אל האנושי הזה – הצרוף". האישה היא התורמת לאנושות את הפן המרסן והמאזן את האדם, על תחושותיו הפראיות, ומסייעת לו להפוך למבין למתבונן ולאנושי יותר. האיש משקף אפוא את הרובד הראשון של האדם ואילו האישה משקפת את הצלע – את צידו השני, הרוחני והמתחשב של האדם.



נדרש אדם להיות עקשן ודעתן, ולעמוד על ה"אמת שלו" – בלא לשנותה כמלוא הנימה, גם בלחץ נוקב של חקירה נגדית. ברור כי תכונות אלו אינן פוסלות נשים לעדות, וראינו כי נשים מעידות בפועל בשורה ארוכה מאוד של נושאים. כמו כן, מובן כי לא ניתן לעשות הכללות, ויש נשים שהתמודדותן עם הליך מתן העדות עולה עשרות מונים על זו של גברים רבים, מה גם שנשים ניהנו ככלל בכושר ביטוי והבעה מעולים ואלו הן תכונות קריטיות בעת מתן עדות. עם זאת, הנטייה הטבעית לגמישות יוצרת קושי בהתמודדות עם ההליך השיפוטי, אשר מאפיינת אותו נוקשות והתמודדות קשת עורף, וזהו פירושם הפשוט של דברי המדרש האמור.

ההלכה

על רקע גישה זו נראה כי ניתן להבין גם את ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך כי אישה פסולה לדון.<sup>48</sup>

מקורה של הלכה זו במשנה: "כל הכשר לדון כשר להעיד".<sup>49</sup> מכאן היו שהסיקו כי מי שאינו כשר להעיד אינו כשר לדון, שאם לא כן ימצאו אנשים שהם כשרים לשבת כדיינים ואינם כשרים להעיד.<sup>50</sup> ואכן, בתלמוד הירושלמי נאמר במפורש כי מכיוון שאין האישה מעידה אינה דנה.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> שולחן ערוך, חושן משפט סימן ז' הלכה ד'.

<sup>49</sup> משנה בניה מט, ע"ב.

<sup>50</sup> עם זאת, הרב חיים הירשנזון בספרו מלכי בקודש, חלק שני שאלה ד' בעמ' 186, מציין כי ממשנה זו ניתן להסיק רק על דרך החיוב, כי מי שכשר לדון כשר מקל וחומר להעיד, אך אין להסיק כי מי שאינו כשר להעיד אינו כשר לדון, ובלשונו: "כלל גדול הוא בהגיון, תולדה היוצאת משלילת הנשוא אינה שוללת רק חלק ולא הכל".

הרב יונה דברת במאמרו "בחירות ומינוי נשים לתפקידי ציבור", הקיבוץ בהלכה, 292, מבהיר כי הכלל של "כל הכשר לדון כשר להעיד" אינו מהווה סיבה או מקור לפסילת האישה מתפקידים שיפוטיים, אך קיימים שני מקורות אחרים לפסול נשים לדיינות:

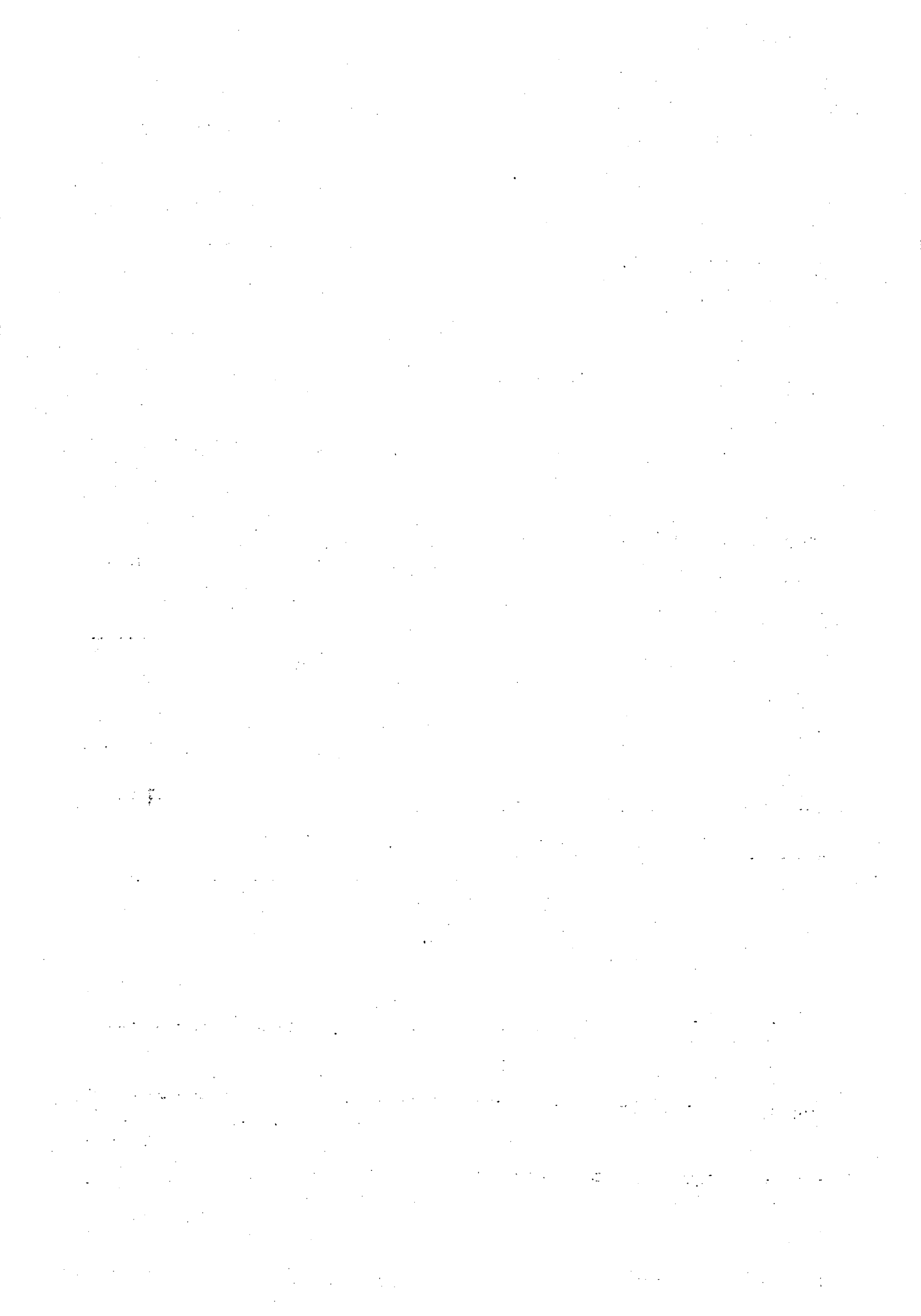
האחד, משום פסול שררה, שהרי ישיבה על כס השיפוט היא בגדר שררה, וקיימות שיטות לפיהן יש למנות רק איש ולא אישה למשרות הכרוכות בשררה.

(לעניין זה ר' פסקו של הרב משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ב' סימן מ"ד, כי השגחה על כשרות היא מינוי של שררה, שכן משגיח הכשרות נדרש לעמוד על דעתו אף אם זו עומדת בניגוד לדעת בעל הבית, ובכך שררתו, שהרי בעל הבית מחויב לקבל את דעתו של המשגיח בעניין זה. דברים אלו נכונים לכאורה מקל וחומר לגבי משרה שיפוטית).

מקור זה אינו קונקלוסיבי, שכן קיימת מחלוקת בין הרמב"ם לבין "החינוך" האם יש מקום לאסור מינוי אישה למשרות שיש בה שררה.

המקור השני הוא גזרה שווה המובאת בירושלמי במסכת סנהדרין פרק ג' הלכה ט' (ור' פני משה שם וכן בביאור הגר"א חושן משפט סימן ז' ס"ק י"ד בליקוט, וכן ערוך השולחן שם).

<sup>51</sup> ירושלמי במסכת יומא פרק ו' הלכה א'. כמו כן מצינו בתלמוד הבבלי, גיטין ה, ע"א, "זימנין [לעיתים] דמייתא [שמביאים] לה איתתא [אישה] וסמכו עליה" ומפרש רש"י כי אישה אינה כשרה להצטרף למושב של שלושה דיינים, ובר"ן שם מובהר כי אישה פסולה לדון.





לכאורה, אם הקושי במתן עדות הוא הרצון למנוע מאישה את החקירה הנגדית ואת שחיקתו של ההליך השיפוטי מתוך מטרה להגן על כבודה, מדוע גמנע מהאישה לשמש במשרה שיפוטית הכרוכה בכבוד רב?

כמו כן, מעוררת הלכה זו קושי הן לנוכח העיקרון הכללי, הקובע את השוויון הבסיסי בין איש לאישה בנוגע לכל משפטי התורה,<sup>52</sup> והן מכיוון שכנגד המקורות האמורים לפיהם אישה פסולה מלדון, מצינו בתלמוד סוגיות שמהן עולה כי האישה כשרה לדון, בריוק כשם שהאיש כשר לדון.

בתנ"ך אף מצינו דוגמה בולטת וידועה, כאשר נאמר לגבי דבורה הנביאה: "והיא שפטה את ישראל בעת ההיא, והיא יושבת תחת תומר דבורה... ויעלו אליה בני ישראל למשפט".<sup>53</sup> זהו מקרה מובהק שבו אישה שופטת את ישראל.

ניתוח המקורות השונים של סוגיה זו מוביל למסקנה, כי לפי חלק ניכר מן השיטות האישה כשרה לדון, במקום שבו אין המדובר במינוי המאציל את סמכויות הפסיקה של הסנהדרין ובהתקיים הסכמת הצדדים המקבלים עליהם את פסיקתה של האישה.<sup>54</sup>

כך למשל, מצינו דיון של בעלי התוספות<sup>55</sup> בשאלה, כיצד שפטה דבורה את ישראל על אף הכלל כי כל הפסול לעדות אינו כשר להיות דיין. בעלי התוספות נותנים לכך שלושה הסברים חלופיים:

- אין להסיק מן הכלל האמור לפיו כל מי שאינו יכול להיות עד אינו כשר לשמש כדיין, כי אישה פסולה ככלל מלשמש דיין. כלל זה קובע כי מי שפסול על רקע אינדיבידואלי מלמסור עדות – פסול גם מלדון. אך אין להסיק מן המשנה במסכת נידה כי אישה פסולה מלדון;

<sup>52</sup> בבא קמא טו, ע"א: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" – השווה הכתוב אישה לאיש לכל הדינים". פסוק זה המתחיל במילה "ואלה" מהווה המשך לפרשת מתן תורה, שבה נאמר: "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות יט, ג) ומבהיר רש"י: "כה תאמר – בלשון הזה וכסדר הזה: לבית יעקב – אלו הנשים... ותגיד לבני ישראל – לזכרים". נמצא כי כשם שנשים נכללו בגדר קהל ה' שקיבל תורה מסיני, כך גם לעניין שיפוט על פי דין תורה "השווה הכתוב אישה לאיש". ר' גם קידושין לה, ע"א.

<sup>53</sup> שופטים ד, ד.  
<sup>54</sup> הרב משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק שני סימן מ"ד, מביא בהקשר זה את שיטת הרשב"א במסכת שבועות דף כ"ט, ע"ב, לפיה כאשר הצדדים מקבלים עליהם את פסיקתה של האישה – אין כל מגיעה כי היא תדון ותשפוט ביניהם.

<sup>55</sup> תוספות בנידה נ, ע"א, דיבור המתחיל "כל הכשר לדון כשר להעיד".



- דבורה דגה, מחמת רוח הקודש שבה, דבר שהיווה עילה לכך שבעלי הדין יקבלו עליהם את פסקיה בהסכמה;<sup>56</sup>
- דבורה לא הייתה שופטת במוכן המקובל, אלא מלמדת את ההלכות.<sup>57</sup>

ניתוח של ביאורים אלה מלמד, כי בדברי בעלי התוספות מצויות לכאורה שלוש שיטות בעניין זה:

האחת, כי האישה פסולה לשפוט מכיוון שהיא אינה כשרה להעיד, וזאת לאור הכלל המובא במסכת גידה כי "כל הכשר לדון כשר להעיד". השנייה, כי האישה כשרה לדון בכל מקרה, והשלישית, כי האישה כשרה לדון, בתנאי שבעלי הדין יקבלו אותה עליהם בהסכמה.

לפיכך נמצא כי במישור המהותי אין סיבה אובייקטיבית שמחמתה לא תוכל אישה לשמש שופטת ומכריעה בסכסוכים.

נראה על כן, כי הטעם לכך שאין ממנים אישה כדיין על פי ההלכה, נובע מרצון לחסוך מן האישה את הצורך "לחתוך בכשר החי" בסכסוכים מרים, דבר שהוא מנת חלקו של שופט ממונה, שהשיפוט היא חובתו. שופט ממונה, להבדיל משופט הדין מכוח הסכמה, מחויב להכריע בכל מקרה המובא לפניו לדין, יהא קושי האנושי אשר יהא. בהכרעה שיפוטית יש לעיתים מזומנות כדי לייסר כל אדם בעל נפש, האמור לחתוך גורלות ולהכריע בשאלות קשות מנשוא. ייסורי הספק אצל אדם הניחן באנושיות ובלב מביין ומתבונן – קשים הם. את ייסורי הספק הללו ביקשו חז"ל לחסוך מן האישה.

בדרך זו הבהיר הרב עוזיאל את ההלכה הפסוקה בעניין זה באומרו, כי חז"ל לא ראו לנכון למנות נשים לתפקידים שיפוטיים:<sup>58</sup>

"מסיבות פסיכולוגיות של רגשי רחמים מרובים שהאישה חוננה בהם וגם מסיבת עדינות רגשותיה... ולכן אין ממנים אותה לדון, שכן אחד מתנאי הדין הוא אנשי חיל"<sup>59</sup> גדולים בחוכמה ואמיצים ברוחם שמקיימים לא תגורו מפני איש כי

<sup>56</sup> לעניין זה ר' גם תוספות במסכת בבא קמא טו, ע"ב, דיבור המתחיל "אשר תשים", וכן במסכת שבועות כט, ע"ב, דיבור המתחיל "שבועת". כמו כן ר' לעניין זה, דברי הרשב"א במסכת שבועות ל, ע"א, וכן בר"ן שם "שופטת ודנה – שהיו מקבלים אותה כדרך שאדם מקבל אחד מן הקרובים".

<sup>57</sup> ר' בתוספות הנ"ל במסכת גידה, וכן תוספות ביבמות מה, ע"ב, דיבור המתחיל "מי לא טבלה", ותוספות בגיטין פח, ע"ב, דיבור המתחיל "ולא".

<sup>58</sup> הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל, משפטי עוזיאל, חלק שלישי חושן משפט סימן ה' בעמ' ל"א.

<sup>59</sup> שמות יח, כא-כב: "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלוקים אנשי אמת שונאי בצע... ושפטו את העם"



בהקשר זה יושם אל לב לפסיקתו של הרמ"א: "ואישה נאמנת בדבר איסור לומר תיקנתיו. אבל בספק שמא אין כאן איסור, או איסור שיש בו צדדים להקל, אין אישה נאמנת – דאישה דעתה קלה – להקל".<sup>61</sup> לאישה יש נטייה טבעית להיות גמישה ואנושית ולהקל על הבריות. תכונה זו אינה אידיאלית לתפקידי שפיטה ולמתן עדות, שכן בהליך השיפוטי נדרשת לעיתים דווקנות מסוימת וגישה של "יקוב הדין את ההר".

על השונות הזו עמדה אחת מן הבולטות שבחוקרות התנועה הפמניסטית, פרופ' קרול גיליגן מאוניברסיטת הארוורד בארה"ב.<sup>62</sup> פרופ' גיליגן מתארת מחקר שלפיו קיים אצל נשים קונפליקט בין היושר וערכי המוסר הנעלים לבין הרצון להישאר קשובות לזולת. לרבריה, קיים באישה מאבק פנימי מתמשך בין נטייה להצדיק את מעשיה ולבחור בדרך שהיא אידיאלית מבחינת יושר אישי ומוסרי, לבין האחריות והדאגה לזולת. מובן כי התלבטות זו אינה סיבה לפסול נשים מלשמש בתפקיד שיפוטי, כפי שלא עולה על הדעת לפסול אדם אנושי ומתחשב מלשבת בדין.<sup>63</sup> אבל גישה זו, המבקשת להגן על האישה מפני "סערותיו" ומצוקותיו של ההליך השיפוטי, חינה גישה קוהרנטית לדרך ההילוך של חז"ל, אשר מתוך הקפדה על כבוד האישה ומעמדה, מבקשים למנוע הצבת אישה במצבי קונפליקט קשים, המתעצמים לאור תכונותיה הייחודיות. משום כך, ביקש המשפט העברי לחסוך מן האישה הן את זימונה כער והן את מינויה לתפקיד שיפוטי, שבו תוטל עליה חובה להכריע בנושאים קשים כשאל.<sup>64</sup>

בכל עת".

<sup>60</sup> דברים א, יז: "לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדל השמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא".

<sup>61</sup> הרמ"א בהגהה על שולחן ערוך, יורה דעה סימן קכ"ז סעיף ג'.

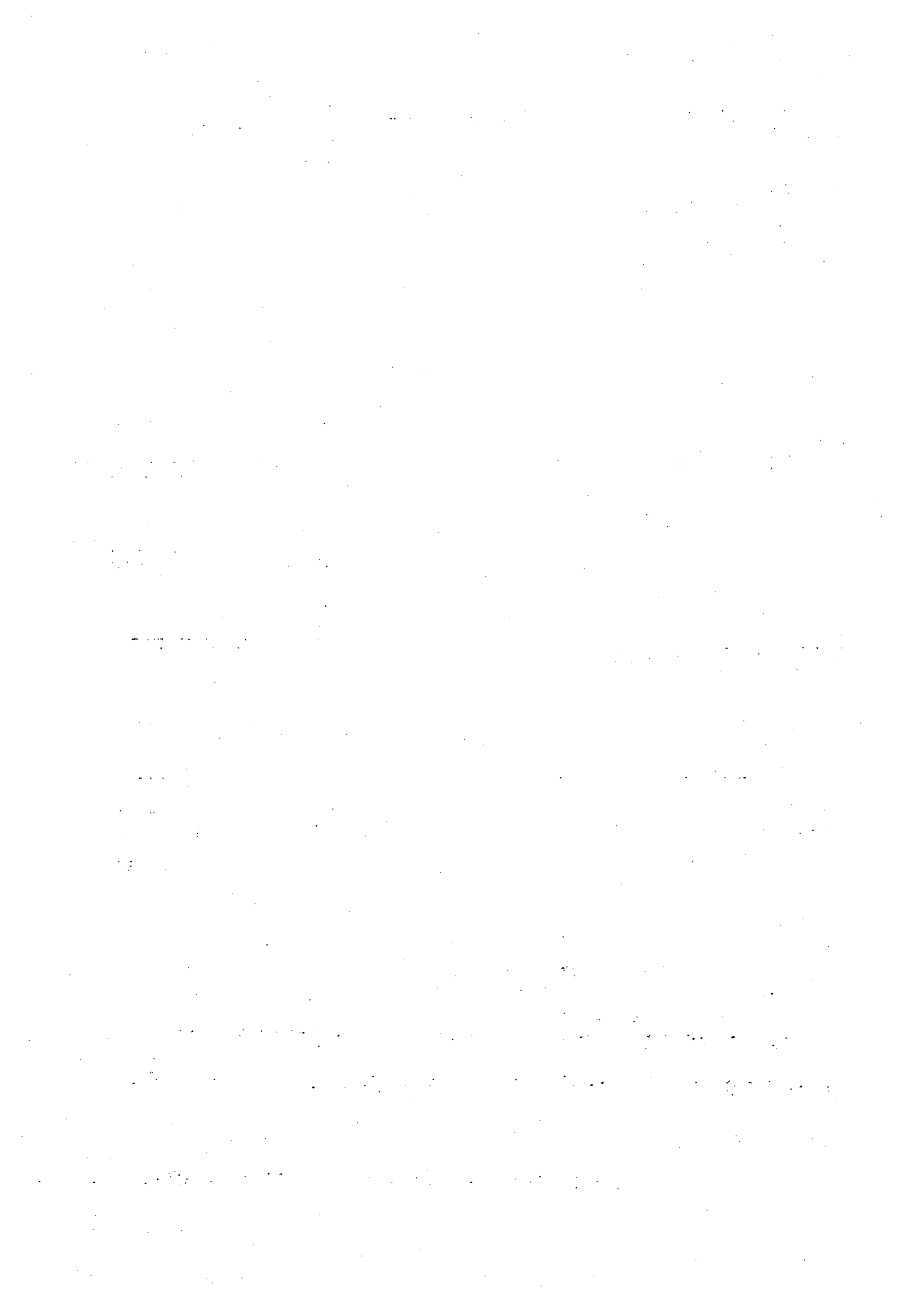
<sup>62</sup> פרופ' קרול גיליגן בספרה הידוע בקול שונה – התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האישה (ספרית הפועלים, 1995) בפרק על זכויות הנשים ושיפוט נשים.

<sup>63</sup> אדרבה, בהקשר זה מתעוררת האסוציאציה למעשה הידוע שבו שלח הבעל שם טוב את אחד מתלמידיו להתמנות כרב בעיר מסוימת. אמר לו אותו תלמיד: "רבי, אבל אני לא מרגיש כי הגעתי לזמה של אדם הראוי לתפקיד של רבנות, כפי שצריך להיות רב בעיני רוחי". על כך ענה לו הבעל שם טוב: "וכי מי רצית שיתמנה? אדם שחושב על עצמו שהגיע לדרגה הזו?" התכונה הבסיסית הנדרשת אצל מי שבשיר להתמנות הוא שיחשוב שיש לו עוד הרבה מה ללמוד ולשפר ושעדיין איננו מתאים.

<sup>64</sup> פרופ' אריאל רוזן צבי ציין כי לכאורה יש לתמוה מדוע נאמר במסכת ברכות ה', ע"א כי תורה נקנית בייסורין (כמו גם ארץ ישראל ועולם הבא). מה מייסר בלימוד תורה? הן זהו עונג אינטלקטואלי צרוף? אלא נראה, כך אמר, כי הייסורים שהתורה נרכשת בהם הם ייסורי הספק וההתחבטות הפנימית שאותה עובר אדם בעל נפש, המפנים את הדברים.



אין המדובר אפוא בגישה הנובעת מזלזול כלשהו חלילה ביכולותיה הנפשיות והשכליות של האישה, אלא מדובר בגישה השמה כנר לרגליה את כבוד האישה ואת תכונותיה הייחודיות בתחומים של גמישות, אנושיות ורגישות. ערך זה של כבוד האישה ניצב בעיני חז"ל בראש הפירמדה הערכית, ומשום כך ביקשו לחסוך מן האישה היסחפות למצבים קשים, שהם לחם חוקם של העוסקים בהליך השיפוטי. גישה זו נובעת מהערכה עמוקה של חז"ל את האישה ומהכרה בתכונות ייחודיות ובסגולות אישיות, שבהן יש לאישה ככלל יתרון יחסי, ואשר רק בזירה המשפטית הנוקבת אינן בהכרח בגדר יתרון.





# נשים ותפקידים ציבוריים

איוש תפקידים ציבוריים על ידי נשים מהווה דוגמה מובהקת להתפתחות שחלה בעולמה של הלכה בנושא מעמד האישה.

היטיב לבטא את הדברים השופט מנחם אלון, אשר בשמשו משנה לנשיא בית המשפט העליון, הובאה בפניו לדיון, לראשונה בישראל, שאלת מינויה של אישה למועצה דתית:<sup>1</sup>

"בוא וראה, כמה גדולים היו דבריו של הרב וינברג, בעל שרידי אש, בכותבו שבחילוקי הדעות בנושא סוגייתנו 'נניח הדבר לזמן שיבוא ויכריע'.  
והזמן אכן בא והכריע.

הנה כי כן, שלושת אבירי הרועים שבדור הקודם סברו ופסקו, שאין לאישה אף זכות בחירה אקטיבית, הלוא המה:

רבה של ארץ ישראל – הגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק;

גדול המשיבים שבארצות הגולה – הגאון רבי חיים עוזר גרודז'נסקי;

פוסק הדור ובעל משנה ברורה – הגאון רבי ישראל מאיר הכהן, בעל החפץ

חיים;

וכמותם סברו רבנים וחכמים נוספים.

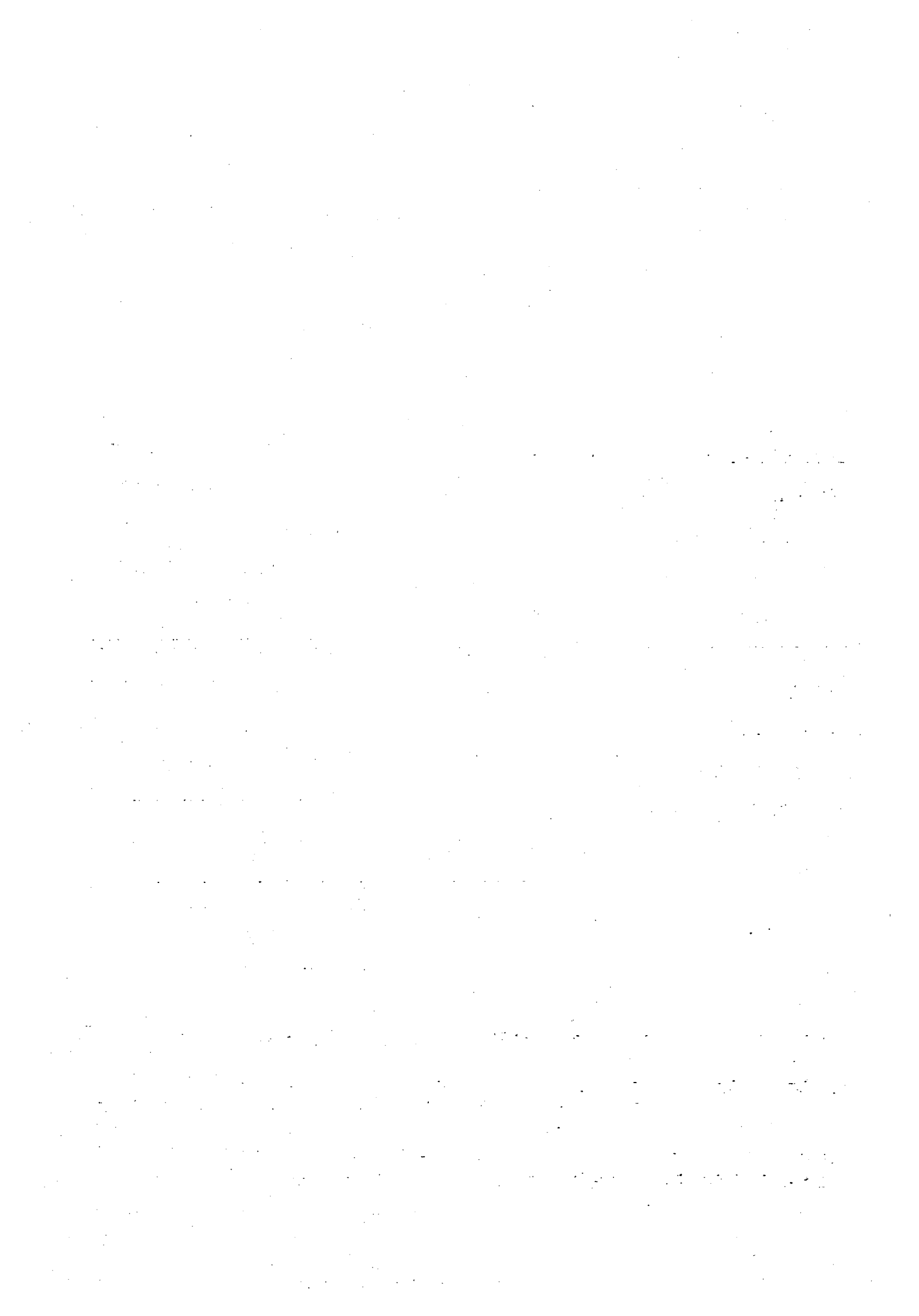
אך הזמן בא והכריע שלא כדעתם!

בכל ציבור שומרי תורה ומצוות, ללא יוצא מן הכלל, חסידים כמתנגדים,

חרדים כדתיים לאומיים, על מחנותיהם ופלגיהם, משתתפות נשים בכל הבחירות

הנערכות במדינה, לכל מוסדותיה וגופיה. ומעולם לא שמענו, מזה שנים מרובות,

<sup>1</sup> בג"צ 153/87 לאה שקדיאל נגד השר לענייני דתות, פ"ד מב(2) 221, 264.



שפוסק איזה שהוא יזהיר את נשות ישראל השומרות תורה ומצוות לבל תלכנה ותצבענה ביום הקלפי. זהו המנהג, ושוב אין איש מהרהר אחריו.<sup>2</sup>  
...דברים שאמרם הרב וינברג, שהזמן יבוא ויכריע, אמרם גם לעניין השאלה,  
אם יש להן לנשים זכות בחירה פאסיבית, היינו אם רשאיות הן להיבחר למשרה  
ציבורית.

ואף כאן דומה, שלגבי רובו של ציבור שומרי תורה ומצוות הזמן הכריע".

כלומר, גדולי הרבנים התייצבו באופן חד משמעי ונחרץ כנגד מעורבותן הציבורית והפוליטית של נשים, לרבות התייצבותן לבחור ולהיבחר. על אף זאת, בא הזמן והכריע כנגד דעתם של ענקי רוח אלו, כך שכיום, עובדה מוגמרת היא כי נשים בותרות נציגים לתפקידים ציבוריים, ואנו עדים אף לתופעה מתרחבת והולכת של נשים שומרות תורה ומצוות המכהנות ברשויות שלטוניות ובתפקידים ציבוריים.  
נשאלת השאלה: כיצד התחולל שינוי כה מהותי?

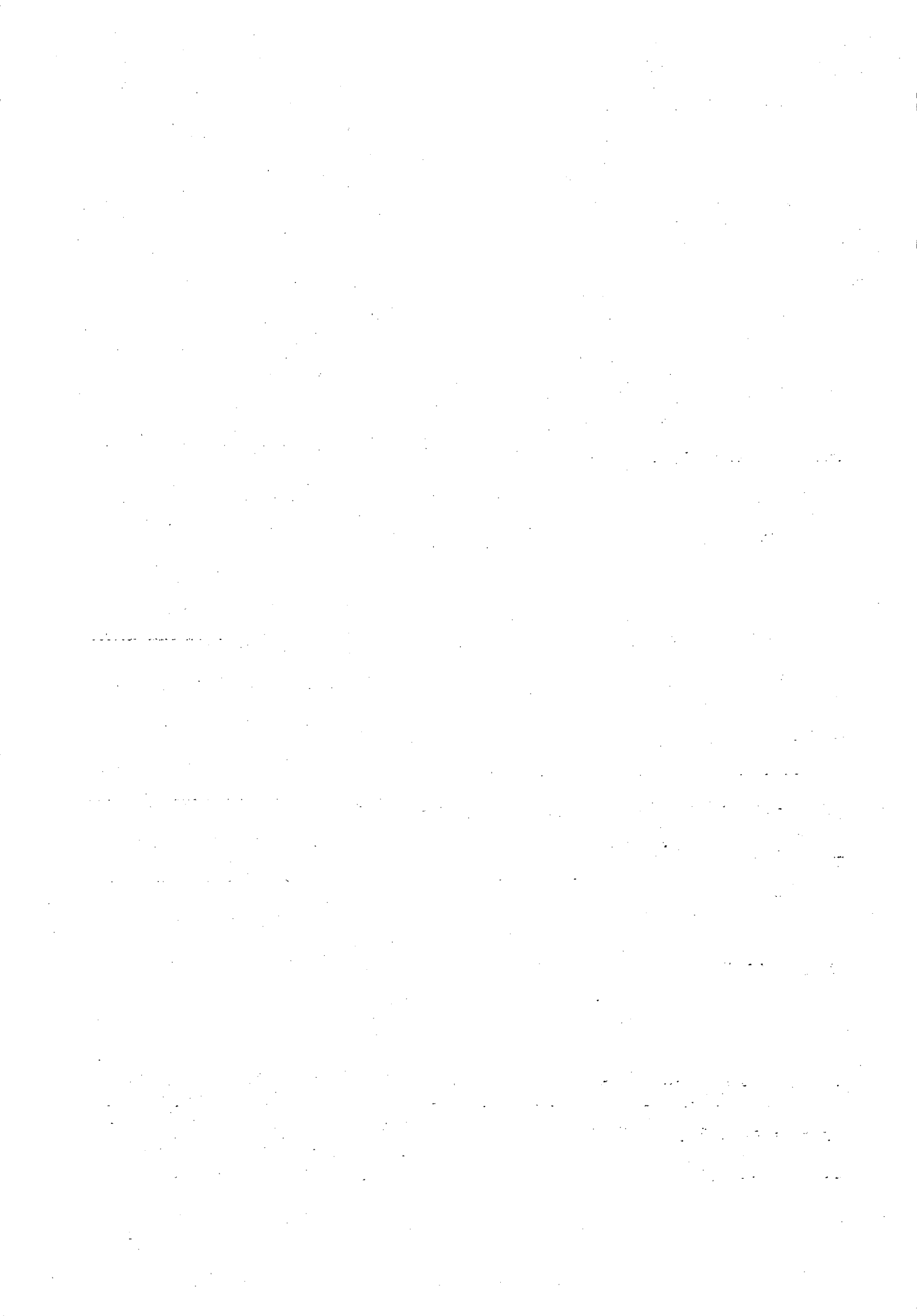
כיצד אירע כי בעולמה של הלכה התרחש תהליך, שבו הכריעו רוחות הזמן והיטו את הדרך מהוראתם של גדולי הלכה אלו? וכי ניתן לסטות מאיסור הלכתי ולשנות ערכים מכוח מגמות הזמן? במה שונים הדברים במקרה זה מפסקו של הרב משה פינשטיין,<sup>3</sup> בנוגע להתקוממות של נשים דתיות-פמיניסטיות כנגד הפטור ממצוות עשה שהזמן גרמן:  
"והנה ראשית צריך לדעת כי מעיקרי האמונה הטהורה שלנו שכל התורה בין שבכתב ובין שבעל פה ניתנה מהקב"ה בעצמו בהר סיני על ידי משה רבנו עליו השלום ואי אפשר לשנות אפילו קוץ אחד לא להקל ולא להתמיר.<sup>4</sup>  
לכן, אף אם ישתנה סידור החיים בעולם, גם לכל הנשים ולעשות בכל הזמנים... כמדינתנו, לא נשתנה דין התורה ואף לא דין דרבנן, ולא תועיל שום מלחמה, כי אין שום כוח לשנות אפילו בהסכם כל העולם כולו שום דבר".<sup>5</sup>

<sup>2</sup> הרב י' ניסנבוים, "האשה במקורות היהדות", הגות - מאסף למחשבה יהודית (האגף לתרבות תורנית, תשמ"ג), עמ' 77-81, ציין בהקשר זה כי לאחר שכבר התירו אדמו"רים בקריאתם אל בתי החסידים, נשותיהם ובנותיהם, להשתתף בבחירת נציגים לבית הנבחרים הפולני [ה"סיים"], הרי שמקל וחומר יש ליתן להן זכות בחירה למוסדות היהודיים בארץ ישראל, שהרי "לא תהא כוהנת פונדקאית".

<sup>3</sup> הרב משה פינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג' סימן מ"ט.

<sup>4</sup> הרב פינשטיין מוסיף שם: "אך נצטוונו כשיש צורך לסייג ולגדר היה חיוב על הסנהדרין וחכמי התורה לתקן איזה תקנות לאסור איזה דברים וכן לחייב איזה דברים אך מזמן שנתפזרנו ככל הארצות אין לנו כוח זה אלא שיש לחכמים לתקן כל מקום ומקום איזה תקנה רק למקומם ורק לזמן קצר".

<sup>5</sup> הרב פינשטיין מציין בהקשר זה ביחס לנשים שהתארגנו בארגון Women's Liberation כי: "והנשים שמתעקשות ורוצות ללחום ולשנות... כופרות בתורה (רמב"ם, הלכות תשובה פרק ג' הלכה ח'), שכן



- כדי להשיב על שאלה זו נבחן את המקורות ואת הטעמים שמחמתם ראו לנכון גדולי ישראל לאסור על נשים את המעורבות הציבורית. דיון זה נדון בארבעה מישורים:
- א. פסקו של הרמב"ם.
  - ב. כל כבודה בת מלך פנימה.
  - ג. גדר היצניעות.
  - ד. מנהג ישראל.

משנתח את הסוגיה נראה, כי מלכתחילה לא הייתה ההתנגדות למינוי נשים לתפקידים ציבוריים בגדר איסור הלכתי, אלא בגדר פסיקה שיסודה ב"דעת תורה", דהיינו – עניין שבמדיניות הלכתית. מדיניות הלכתית, להבדיל מאיסור הלכתי, ניתנת לשינוי עם השתנות הנסיבות.

בהקשר זה נראה על כן מה השתנה במהלך הזמן מבחינת מדיניות זו עצמה.

## א. פסקו של הרמב"ם

נאמר בתורה: "שום תשים עליך מלך"<sup>6</sup>, ודרשו חז"ל – "מלך – ולא מלכה"<sup>7</sup>. ההסבר לדרשה זו נעוץ לכאורה בכך, שתפקידו של המלך כולל מרכיבים ברורים של שיפוט ושל יציאה בראש העם למלחמה, כפי שפסק הרמב"ם: "אין ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמה"<sup>8</sup>. המלך נחשב על פי הגדרה זו לשופט ולמצביא ישראל. גישה השמה בראש מעייניה את כבוד האישה מבקשת לחסוך ממנה את הקשיים המרים הכרוכים בשיפוט ואת המצבים המסוכנים או המשפילים, שהם נחלתו של איש הצבא היוצא לקרב. על כן, נאמנת ההלכה לשיטתה כמפורט בפרקים הקודמים, ונמנעת מלמנות אישה לתפקיד המלוכה.

אבל הרמב"ם הרחיב את הדין האמור, והחיל אותו לא רק ביחס לתפקיד הייחודי של מלך, אלא פסק כי "כל משימות שבישראל – אין ממנים בהם אלא איש"<sup>9</sup>.

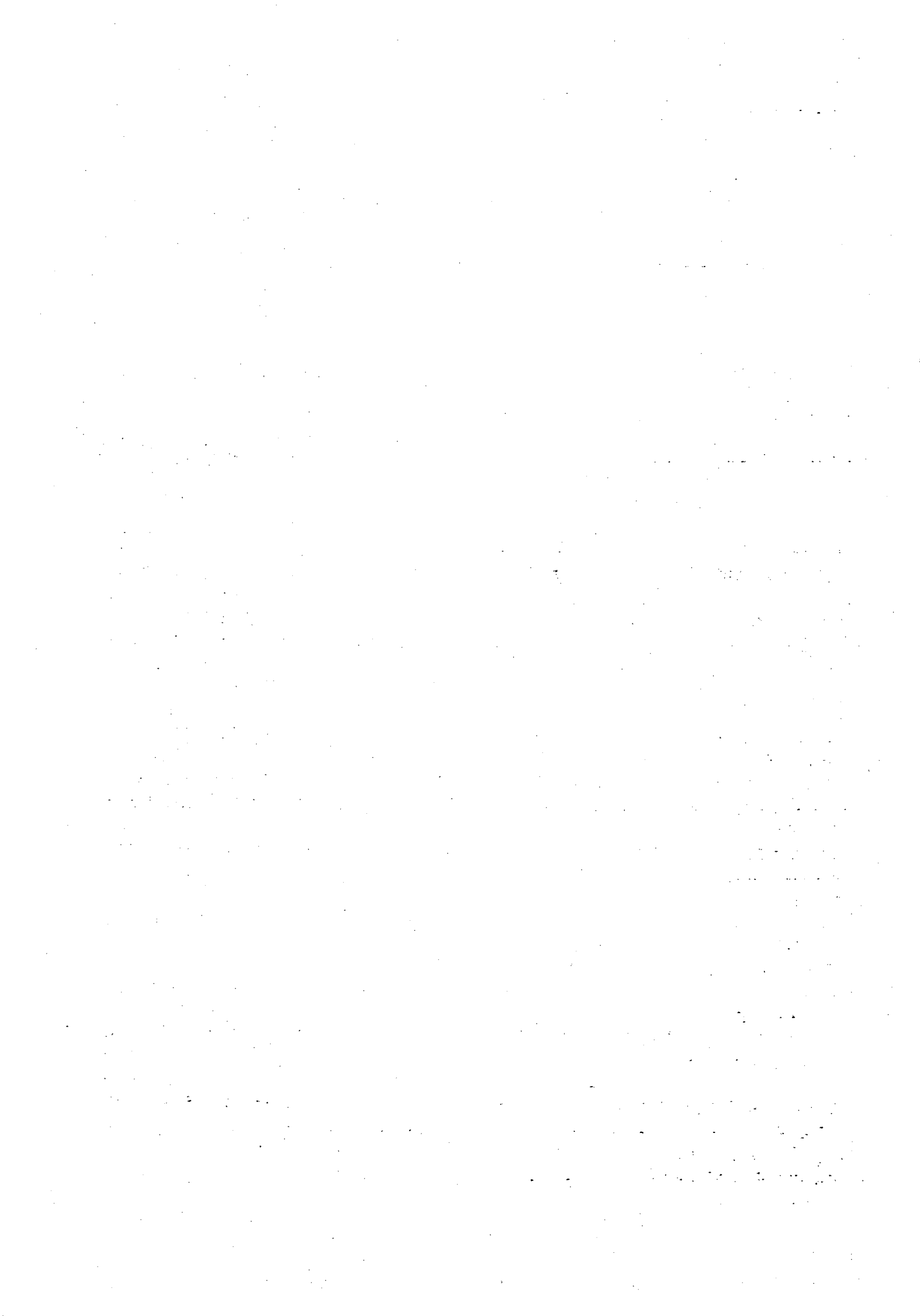
שלושה הן הנקראים כופרים בתורה: האומר אף על תיבת אחת שמשח רבנו אמרו מפי עצמו; והכופר בפירוש התורה שהוא תורה שבעל פה; והאומר שהוחלף דבר אחד מכל אחת משלושת אלו... וכל שכן כשאומר שהרשות ביד בני אדם להחליף, שכן הרי הוא אומר בזה שאין התורה נצחית, וכל הטעם הוא, שהרי הוא מכחיש כמה כתובים המורים שהתורה נצחית".

<sup>6</sup> דברים יז, ט.

<sup>7</sup> ספרי שם, שם.

<sup>8</sup> רמב"ם הלכות מלכים, פרק ד', הלכה י'.

<sup>9</sup> רמב"ם הלכות מלכים, פרק א', הלכה ה'.



מהו המקור להרחבה זו? מהיכן שאב הרמב"ם את פסיקתו לפיה נמנעת מן האישה האפשרות להתמנות לתפקידים אחרים שיש בהם משום שררה? הרב משה פינשטיין מציין בהקשר זה: "לא ידוע לי בעניי מקור לדבריו... וצריך לומר שהוא סברת עצמו".<sup>10</sup>

הרב חיים דוד הלוי<sup>11</sup> ציין כי: "כנראה הרמב"ם הוציא דבר זה מסברת עצמו... אך האמת היא שאין זו דרכו של הרמב"ם, הכותב במקרה כזה במפורש 'ויראה לי'. וייתכן שהיה בפניו מקור שנעלם מאתנו".<sup>12</sup>

מכל מקום, בהעדר מקור ברור ומפורש לפסקו של הרמב"ם, חלקו עליו ראשונים רבים בעניין זה,<sup>13</sup> מה גם שבפועל מצינו כהונה של אישה כמלכה, הלוא היא שלומציון, אשתו של ינאי המלך ואחותו של התנא שמעון בן שטח – נשיא הסנהדרין, אשר מלכה אחרי ינאי.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> הרב משה פינשטיין בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב' סימן מ"ה. בהעדר מקור לפסקו של הרמב"ם, ולאור דעות ראשונים החלוקות על הרמב"ם, פסק שם: "ולכן לצורך גדול בשביל פרנסת האלמנה ובניה היה שייך לסמוך על החולקים על הרמב"ם". הרב פינשטיין התיר שם לאישה לשמש בתפקיד של משגיחה כשרות, שהוא תפקיד שיש בו משום שררה, שכן המשגיחה, לאור דרישות הלכתיות שאותן דואה המשגיחה לנגד עיניו, עשוי להשליט את דעתו ולהכריע כנגד דעתו של בעל הבית והממונים על הצד הארגוני של המקום.

<sup>11</sup> הרב חיים דוד הלוי, רבה של ת"א-יפו, במאמרו "זכות אישה לבחור ולהיבחר", תחומין י' 121.

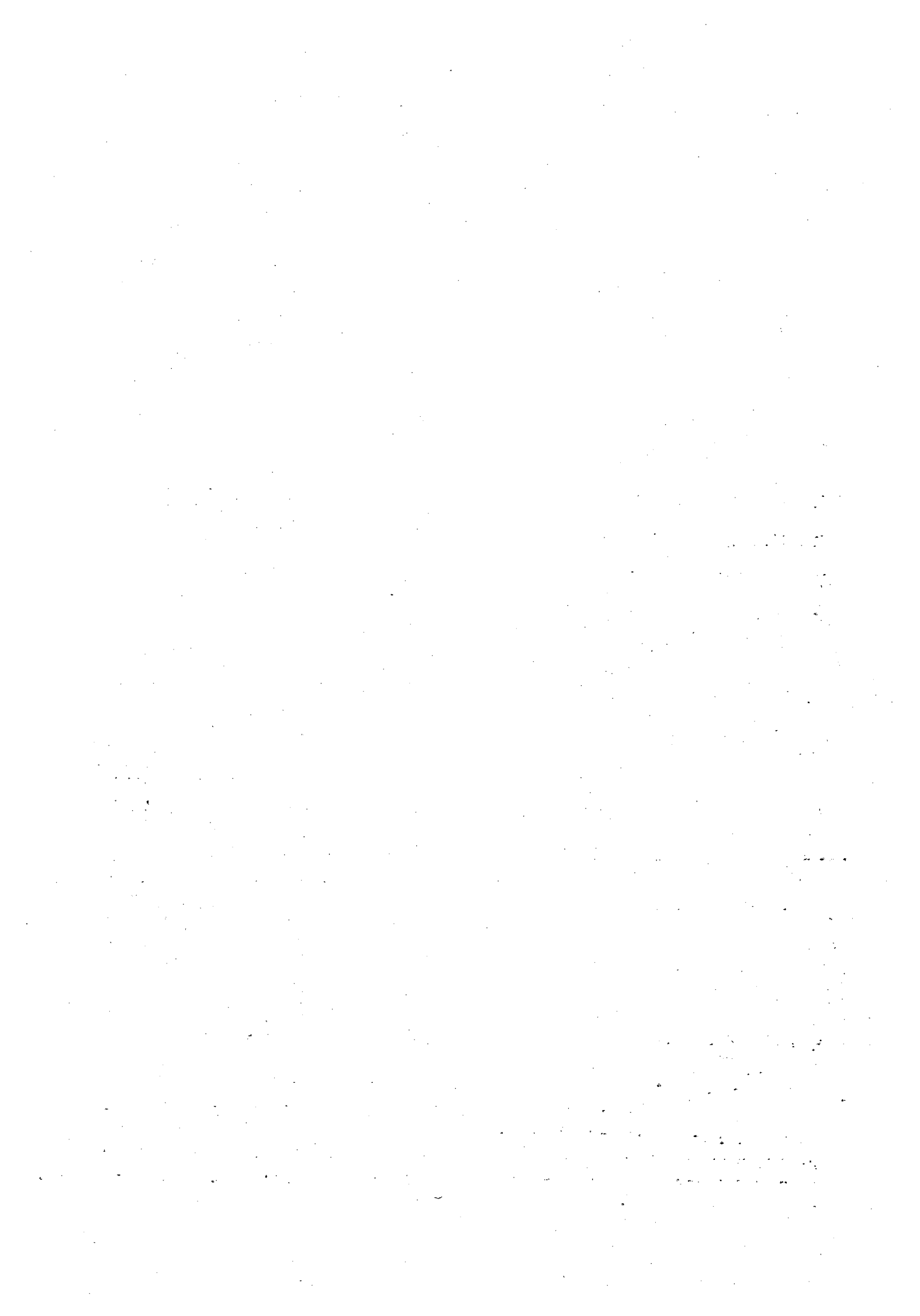
<sup>12</sup> הרב בן-ציון עוזיאל, בספרו פסקי עוזיאל בשאלות הזמן מ"ג מציין, כי פסקו של הרמב"ם נובע מדרשת חז"ל על הפסוק "לא תוכל לתת עליך איש נוכרי" (דברים יז, טו), המופיע בהמשך לפסוק של "שום תשים עליך מלך". מכאן אמרו, האיש ממנים אותו פרנס על הציבור ואין ממנים אישה פרנס על הציבור". בדומה לכך ר' דבריו של הרב יעקב לוינסון בספרו שוויון הנשים מנקודת החלכה (ניו-יורק, תר"פ) פרק ג' עמ' י"ח המציין כי מקור הרמב"ם הוא בפסיקתא זוטרותא (פרשת שופטים) "לא תוכל לתת עליך איש נוכרי – זה לא תעשה, איש ולא אישה מכאן שאין ממנין פרנסה על הציבור". ור' הרב יונה דברת במאמרו "בחירות ומינוי נשים לתפקידי ציבור", הקיבוץ בהלכה, 292, הדין בדעתו של הרב הופמן להבהרת המקור לדברי הרמב"ם. כמו כן ר' שם מאמרו של הרב יוסף אפרתי "חברות נשים בועד מקומי או בישוב שיתופי", שם בעמ' 277, 278; הרב שמואל ט' שטרן, "השתתפות נשים בחיי הציבור והחברה", צומת התורה והמדינה (כרך ב') עמ' 164; הרב ישראל רוזן "נשים בתפקידים ציבוריים", תחומין יט, 17, בעמ' 18–19.

<sup>13</sup> לסקירה של הדעות החלוקות ר' שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב' סימן מ"ה, בו מבהיר הרב פינשטיין כי ספר החינוך חולק בעניין זה על הרמב"ם, וכן חולקים עליו רש"י והר"ן בפירושם לקידושין עו, ע"ב, וכן תוספות בסוטה מא, ע"ב, דיבור המתחיל "אותו".

הרב פינשטיין מוסיף ומבהיר בשו"ת אגרות משה, שם, כי על גישתו זו של הרמב"ם חולקים למעשה כל הראשונים, הגורסים כי אישה כשרה לשררה מכוח קבלת הציבור להבדיל ממינוי שנכפה על הציבור. לעומת זאת ר' בטקסט להלן את דברי הרב עוזיאל, שגם לשיטת הרמב"ם כאשר אין המדובר במינוי שנכפה על הציבור אלא בבחירה שלו, אין כל איסור על אישה לאישי משרה ציבורית.

<sup>14</sup> בהקשר זה ציין הרב פרופסור ד' צ' הופמן, ראש בית המדרש לרבנים בברלין, בדיון שהתקיים בינו לבין הרב ד"ר רייטר, רבה הראשי של רוטרדם שבהולנד, כי למלכה שלומציון ניתנה רשות מחז"ל לכהן כמלכה באופן יוצא דופן מכיוון ששלטונה בא לאחר מות בעלה, ינאי המלך, שרדף את חכמי ההלכה. מכל מקום, עצם קיומה של יכולת ליתן רשות זו מלמד כי אין המדובר באיסור, אלא בעניין של מדיניות הלכתית. הרב רייטר מצידו סבור כי לא היה איסור כהונה זו של שלומציון המלכה, שכן לא היה זה מינוי של העם אלא כהונה מכוח צוואתו של ינאי.

(הדין פורסם בגרמנית בישראל, 6, 1919, ומאמרו של הרב הופמן תורגם לעברית, בספר הקיבוץ בהלכה,





בהעדר מקור ידוע לפסקו של רמב"ם, ציין הרב עוזיאל כי הלכה זו של הרמב"ם הינה "הלכה דחוייה" – כלומר, פסק הלכה שלא התקבל כמחייב.<sup>15</sup> נוסף על כך הבהיר הרב עוזיאל, כי פסקו של הרמב"ם מתייחס רק למינויים של הסנהדרין שנקבעו על ידם עבור עם ישראל, להבדיל ממינוי אישה הנעשה בהסכמת הציבור ובבחירתו.<sup>16</sup> ובלשונו של הרב עוזיאל:

"לא נאמרה הלכה זאת אלא במנוי הנעשה על-ידי סנהדרין. אבל, כאשר אין כאן מנוי אלא קבלה של הציבור, שעל ידי הבחירות מכריע רוב הקהל את דעתו, הסכמתו ואמונו לאותם הנבחרים, שהם יהיו באי כוחו לפקח על כל ענייניהם הציבוריים – על זה אפילו הרמב"ם מודה שאין כאן שום שמץ של איסור".<sup>17</sup>

נוסף על כך מבהיר הרב עוזיאל, כי פסקו של הרמב"ם מתייחס רק לבחירה פסיבית, שפירושה בחירה בנשים למשרות של שררה.<sup>18</sup> לעומת זאת, ביחס לבחירה אקטיבית, שפירושה זכות להשתתף בבחירות ובמינוי של אחרים לתפקידים ציבוריים, גורס הרב עוזיאל, כי אין שום בסיס לאסור – אף לדעת הרמב"ם. בהמשך הרב עוזיאל סוקר ובוחר בהקשר זה מקורות רבים בנוגע לגישת ההלכה לגבי זכות בחירה פסיבית של נשים, ומסיק כי גם זכות זו נתונה להן "אחרי שלא מצאנו שום רמז לאיסור זה". הרב עוזיאל מוסיף ומציין: "ומכל שכן בנידון זה שאין צד איסור בדבר, והמניעה

אסופת מאמרים, הוצאת קבוצת שעלבים, תשמ"ד, עמ' 286–290).

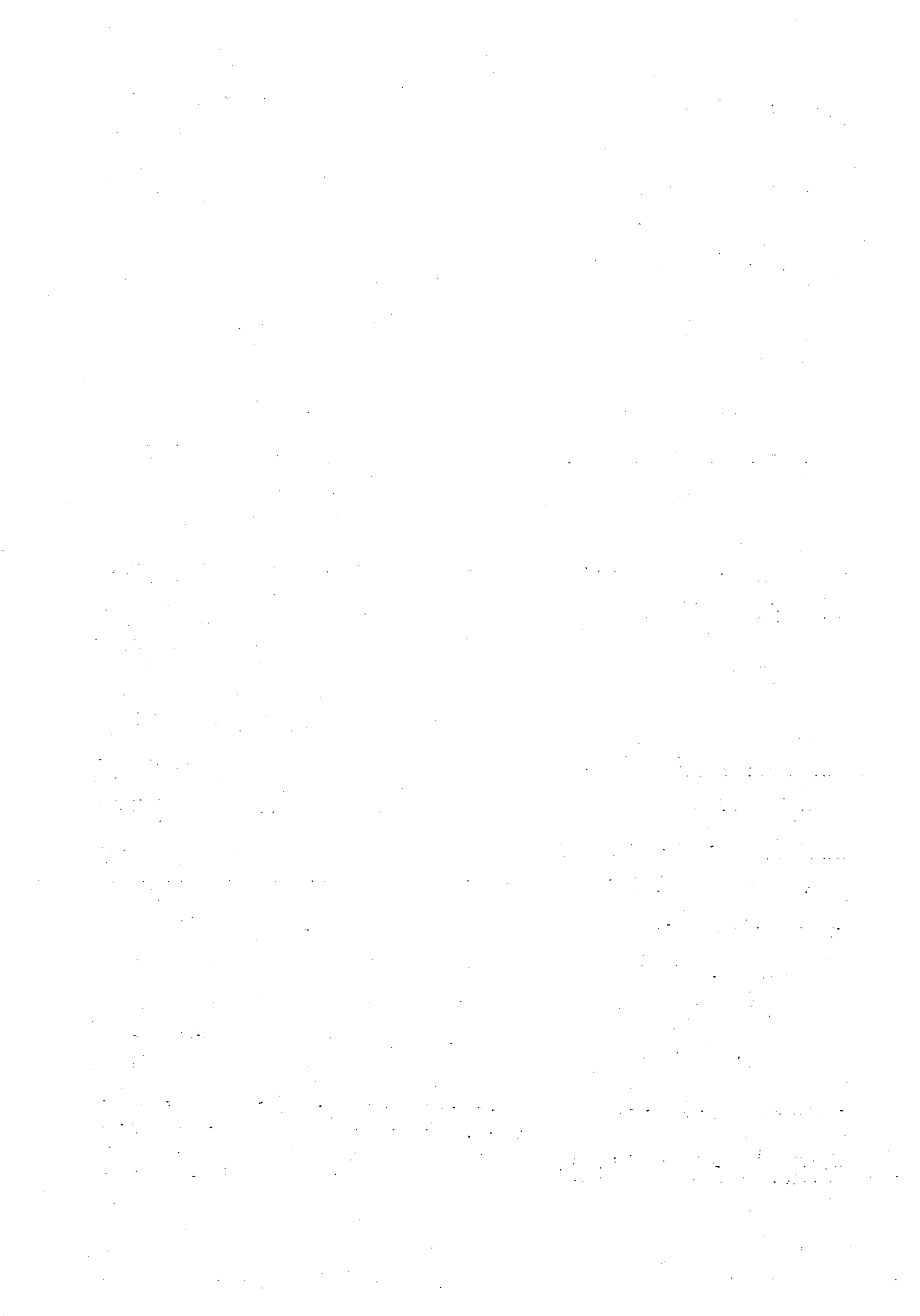
<sup>15</sup> הרב בן-ציון חי עוזיאל בשו"ת משפטי עוזיאל חלק ג', חושן משפט סימן ו'.

<sup>16</sup> הרב עוזיאל מציין בהקשר זה את דברי הר"ן במסכת שבועות בתחילת פרק ג', המבהירים כי מה שנאמר לגבי דבורה "והיא שופטת את ישראל", אינו סותר לנאמר בספרי: "שום תשים עליך מלך ולא מלכה", שכן לא מינו אותה אלא היו נוהגים על פיה, מכוח הסכמת הציבור. ברומה לכך ר' דברי הרשב"א במסכת שבועות בתחילת פרק שבועת העדות לגבי דבורה, וכן ר' בדברי החיד"א בספרו כרכי יוסף, חושן משפט סימן ז' ס"ק י"א.

<sup>17</sup> שו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סימן מ"ד. עם זאת, יש לכאורה להעיר על דברים אלו של הרב עוזיאל, שהרי הרמב"ם התייחס מפורשות למלוכה, וזו מוגדרת כקבלה של העם את המלך, ולא כהשתררות כפויה של המלך על העם שלא מרצונו. בהקשר זה ידועים דברי הגר"א (הגאון ר' אליהו מוילנא) בספרו קול אליהו על פרשת "וישלח" באות ל"ז:

"מלך נקרא מי שממנים אותו ברצון העם, והוא נגזר מלשון המלכה שמתיעצים למנות זה עליהם למלך. ומושל נקרא מי שמושל בחזקה על העם. וזהו שנאמר 'כי לה' המלוכה ומושל בגויים' – 'לה' המלוכה היינו שישאל מקבלים עליהם עול מלכותו יתברך ברצון. 'ומושל בגויים' – בחזקה, אף שלא ברצונם. אבל, לעתיד לבוא 'והיה ה' למלך על כל הארץ', שכל העולם יקבלו עול מלכותו ברצון".

<sup>18</sup> סוגיה זו התעוררה לדין בקשר לבחירות למוסדות השלטון העצמי של היישוב היהודי בארץ-ישראל, סמוך לאחר סיום מלחמת העולם הראשונה. הדעות בין חכמי ההלכה בארץ-ישראל ובתפוצה היהודית נחלקו לשלושה מחנות: רוב חכמי ההלכה פסקו כי אין להעניק לנשים זכות בחירה, לא אקטיבית – היינו הזכות לבחור, ולא פסיבית – היינו הזכות להיבחר; מקצת חכמי ההלכה סברו, כי יש לנשים זכות בחירה אקטיבית אך לא פסיבית; לדעת חלק אחד מחכמי ההלכה – אין מגיעה הלכתית לנשים תהא זכות בחירה אקטיבית ופסיבית.



מלשתפן תהיה להן לעלבון והונאה, בודאי שכגון זה [ביחס לזכות להיבחר לתפקידים ציבוריים] צריכים אנו לתת להן זכותן".<sup>19</sup> מסקנתו של הרב עוזיאל היא על כן:

"ואין הדעת מקבלת לשלול מהנשים זכות אישית זאת, כי הלא בבחירות אלה מרכיבים אנו אלופים לראשינו ונותנים יפוי כח לנבחרינו לדבר בשמנו, לסדר את עניני יישובנו ולהטיל מסים על רכושנו... ואיך אפשר לתפוס החבל בשני ראשיו: להטיל עליהן החובה המשמעתית של נבחרי העם, ולשלול מהן זכות בחירתן?"

כנגד התרת זכות הבחירה האקטיבית לנשים, אין להעלות כל טענה מתוך מקורות המסורת. אמנם ייתכן שדבר זה נוגד מנהג משכבר הימים, לכן יש לדאוג שתיתן לכך הסכמת הקהילה, כנהוג לגבי תקנה של הציבור".<sup>20</sup>

נמצאנו למדים אפוא, כי פסקו של הרמב"ם אינו משקף איסור הלכתי למנות אישה לתפקידים של שררה, אלא מדובר בפסק הלכה שנקבע כנראה מלכתחילה כעניין שבמדיניות שיפוטית.

## ב. כל כבודה בת מלך פנימה

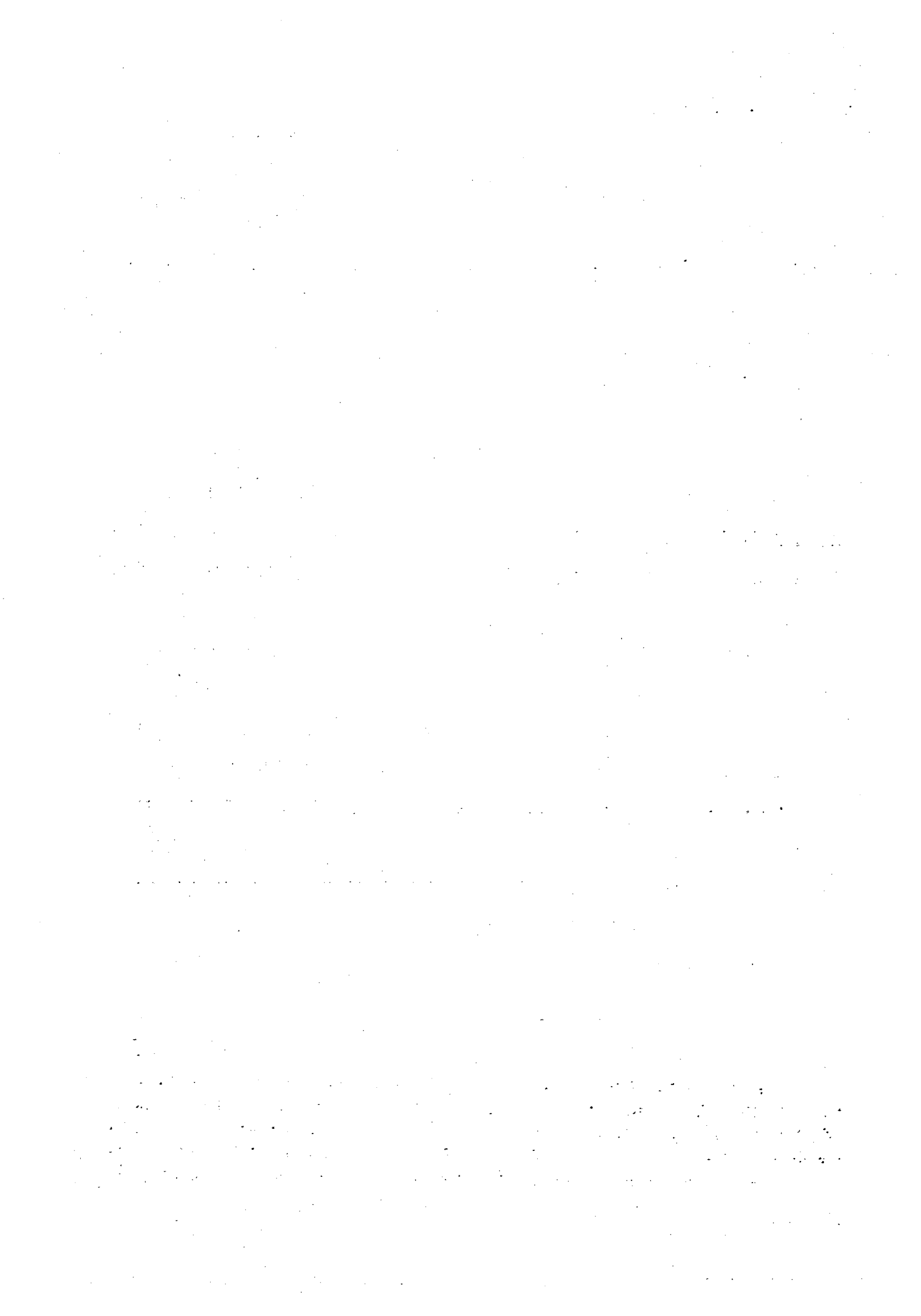
מקור נוסף אשר ממנו ניתן היה, לכאורה, ללמוד כי אל לה לאישה לעסוק בעניני ציבור, הינו הדין של "כל כבודה בת מלך פנימה",<sup>21</sup> שהרי ביקורתו של הציבור על נציגיו רבה היא ועיסוק בצורכי הציבור עלול לפגוע בכבודה של האישה. אכן, האישה אינה אמורה להיות ספונה בין כותלי ביתה וכלשון משלי "היתה כאניות סוחר, ממרחק תביא לחמה"<sup>22</sup> – אך התכלית של פעילות זו מכוונת אל הבית פנימה. לעומת זאת, העוסק בצורכי ציבור שם לנגד עיניו כעניין מרכזי את רשות הרבים. אדם פרטי יכול לשהות מחוץ לביתו רוב הזמן, אך מרכז חייו וענייניו מצוי בבית פנימה. לא כן איש הציבור, אשר עיסוקיו דורשים ממנו לעיתים מזומנות הקרבה של

<sup>19</sup> הרב עוזיאל מביא כראיה בהקשר זה את דברי הגמרא במסכת חגיגה טז, ע"ב, לפיה התירו חז"ל פעולה של "סמיכה" על קורבן הנראית כאיסור, כדי לעשות נחת רוח לנשים.

<sup>20</sup> דברים דומים ציין הרב הופמן, במאמרו הנזכר (הע"ש 14 בפרק זה) בעמ' 262, ביחס להלכה האמורה ברמב"ם והוא מסכם כי על אף שאין לתת זכות בחירה פסיבית לנשים, הרי ש"זכות הבחירה האקטיבית יכולה להינתן לנשים, משעה שהקהילה מחליטה על כך".

<sup>21</sup> תהילים מה, יד.

<sup>22</sup> משלי לא, יד.



צורכי הבית על מזבח הצרכים הציבוריים.<sup>23</sup> מכיוון שכך, מתנגש לכאורה התפקיד הציבורי עם ההשקפה כי האישה היא מרכז ביתו של אדם.

אבל גם בהנחה שזוהי אכן המסקנה שיש להסיק מן הכלל של "כל כבודה בת מלך פנימה", אין בכך כדי להוות מקור לאסור על אישה להעדיף קריירה ציבורית והגשמה עצמית מחינוך ילדיה. זוהי אולי מדיניות הלכתית אך לא מקור לאיסור הלכתי. במיוחד אין בטעם זה כדי להוות סיבה לאיסור כולל, אשר יחול גם בנסיבות אינדיבידואליות של האישה או של תפקיד מסוים שבו אין סתירה הכרחית בין הגשמתה העצמית של האישה לבין חינוך ילדיה והדאגה לצורכי ביתה.

## ג. גדרי הצניעות

מקור נוסף שהועלה כטעם לאיסור מעורבותן של נשים בתחום הפוליטי הוא – כי הדבר עלול כביכול לפגוע בגדרי הצניעות.<sup>24</sup> אולם, גם מקור זה אינו יכול לשמש כטעם לקביעת איסור הלכתי כולל, כפי שמבהיר הרב עוזיאל:

"הסברא נותנת לומר, שבכל כינוס רציני ושיחה מועילה – אין בה משום פריצות, וכל יום ויום האנשים נפגשים עם הנשים במשא ומתן מסחרי, ונושאים ונותנים, ובכל זאת אין שום פרץ ושום צווחה.

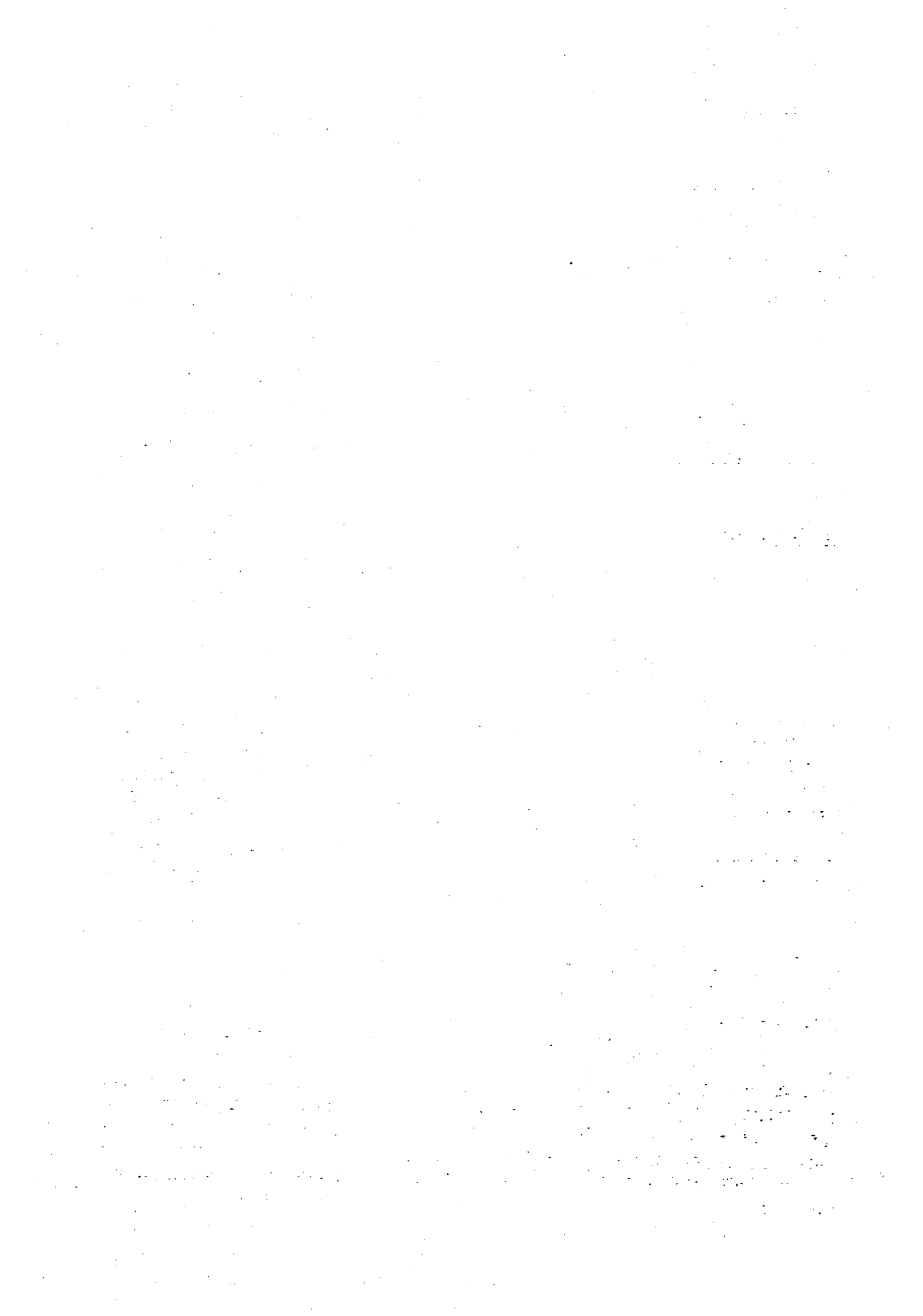
ואפילו היותר פרוצים בעריות, לא ירהרו באיסור – בשעה שעוסקים ברצינות במסחרם. ולא אמרו רבותינו 'אל תרבה שיחה עם האשה'<sup>25</sup> אלא בשיחה בטלה שלא לצורך, ושיחה כזאת היא הגוררת עוון, אבל לא שיחה של וכוח בעניינים חשובים וצבוריים; ואין הישיבה במתיצה וכפיפה אחת לשם עבודת הצבור, שהיא עבודת קודש, מרגילה לעבירה, ומביאה לידי קלות ראש, וכל ישראל האנשים והנשים – קדושים הם, ואינם חשודים בפריצת גדר הצניעות והמוסר".<sup>26</sup>

<sup>23</sup> בהקשר זה ר' משל יתם (שופטים ט, ח-ט): "הלוך הלכו העצים למשח עליהם מלך, ויאמרו לזית 'מלכה עלינו', ויאמר להם הזית: 'החדלתי את דשני אשר בי יכבדו אלוקים ואנשים, והלכתי לנוע על העצים'."

<sup>24</sup> ככלל, מצינו בהלכה הקפדה יתרה על הלכות צניעות, ובהקשר זה מוצאים אנו לעיתים חזית אחת בין פמיניסטיות לבין אנשי דת, במלחמתם בשימוש הנעשה בגוף האישה כאובייקט שיווקי ומסחרי. גישה של כבוד לאישה כאדם שוללת מכול וכול התייחסות לאישה כאובייקט מיני. לעניין זה ר' MacKinnon C., "Not a Moral Issue?" In: *Feminism Unmodified* (1987) 146-162.

<sup>25</sup> משנה, אבות א, ה.

<sup>26</sup> התשובה חזרה ונדפסה בספר פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סימן מ"ד. בדומה לכך מציין הרב ניסנבוים "האשה במקורות היהדות", הגות – מאסף למחשבה יהודית (האגף לתרבות תורנית, תשמ"ג), 77 בעמ'



דברים דומים מוצאים אנו גם מפיו של אחד מגדולי החסידות, הרב צבי אלימלך (מהעיר דינוב) בספרו בני יששכר, המציין בשם החיד"א, כי במקום שבו מצויה אימת השכינה, אין לחוש לדין של "קול באישה ערווה" ומכיוון שכך אומרת דבורה הנביאה בפתיח של שירתה, המושמעת לאוזני הקהל כולו: "אנכי לה', אנכי אשירה".<sup>27</sup> כלומר, כאשר "אנכי לה'" אין חשש מפני "אנכי אשירה". ככלל, רואים חז"ל ב"קלות ראש" את הגורם העיקרי לכל קלקלה מוסרית ואילו עיסוק בנושאים הכרוכים באחריות ובכבוד ראש אינם מובילים לכך.<sup>28</sup> הדברים תואמים למבואר בפרק א', כי חוסר השוויון בין המינים נוצר בעולם יצרי, שבו אין תודעתו של אדם נקייה מפניותיו הנהנתניות. אך כאשר אדם מתעלה מעל לתחושות חושניות ומתמקד בכבוד ראש בנושאים שלפניו, שב לשרור השוויון המלא בין המינים.<sup>29</sup>

לפיכך, נמצא כי גם הלכות צניעות אינן מהוות מקור הלכתי שמחמתו יש לאסור על נשים את הזכות לכהן במשרות ציבוריות.

אברהם

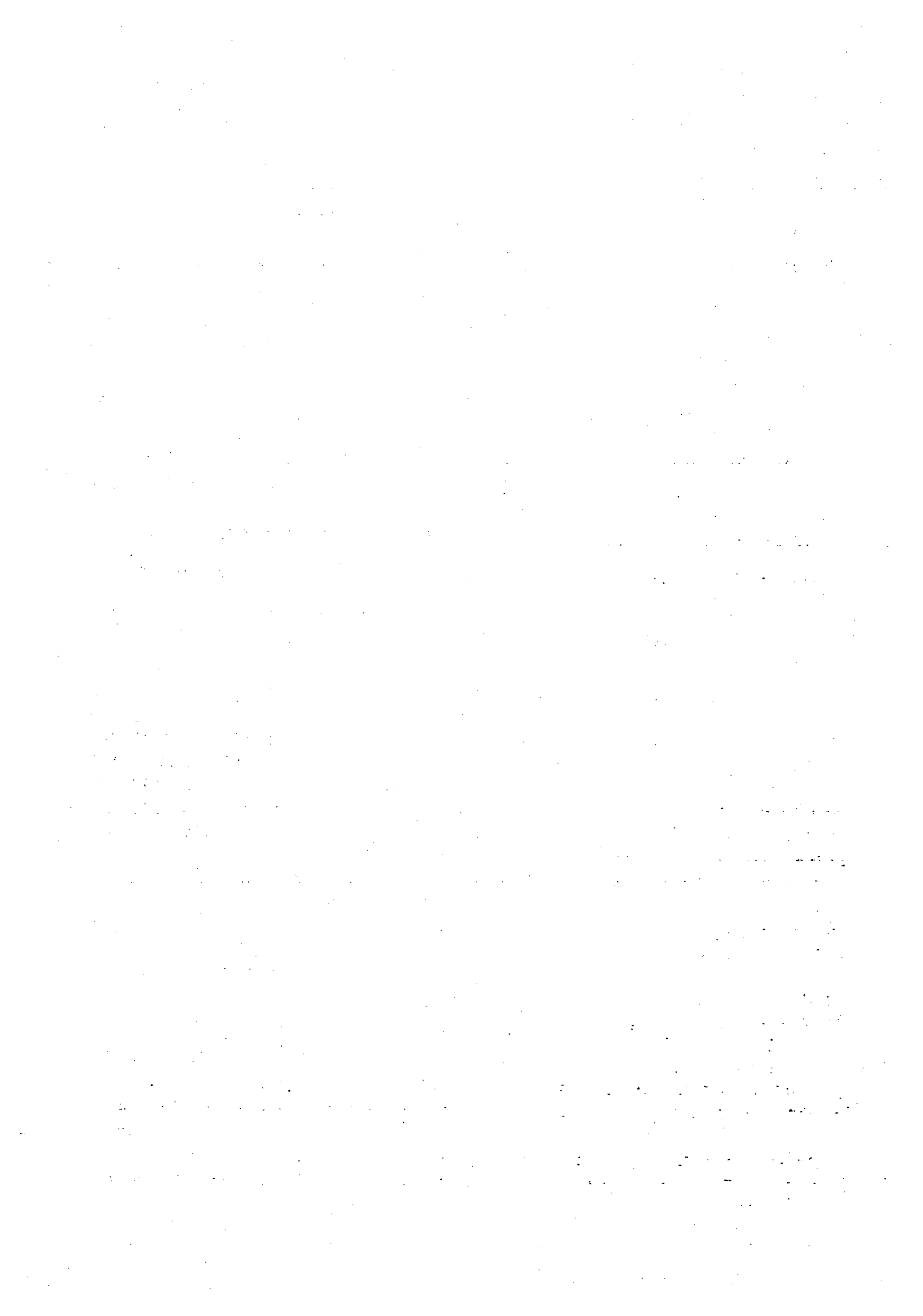
81: "אין מעצור, לדעתי, למתן זכות זו גם מצד רגש הצניעות הקבוע בלבנו. הצניעות האמיתית לא תיפגם מאומה מזה, שבשלטון הקהילה, בועד עירוני, גלילי ומרכזי, או בפולמנט עברי תשתתפנה גם נשים בשיבותיהם ותבענה גם הן את דעותיהן". כמו כן ר' דבריו הנחרצים של הרב י' ל' זלוטניק (אבידע), (ר' א' רובינשטיין, תנועה בעידן של תמורה [הוצאת בר אילן, תשמ"א] 159–162) כי אם רוצה אדם להחמיר בהלכות צניעות ולא להשתתף במקום שבו נמצאת אישה – יאסור על עצמו את הבחירה לגוף האמור. "אבל בשום פנים לא אוכל להביך את הלוגיקה המוסרית של זה העומד ומכריז: 'יען שאני איני חפץ לשבת יחדיו עם אשה, לכן לא תבחר האשה, רק אני לבדי'. איה התוכן המוסרי בהשקפה אשר כזו ובאמרה אשר כזו? ואם אי אפשר לנו לגזול את זכותה של האשה היחידה לבחור במי שהיא חפצה, איכה זה גשול מאלפי בוחרים את זכותם, אם מוצאים הם, כי איזו אשה ראויה יותר לאותה משרה..."

27

שופטים ה, ג.

28 ר' מסכת נויר ב, ע"א, שם מובהר כי מסכת נויר (העוסקת בהתנזרות מיין ושיכר) נכללת בסדר נשים, שכן הגורם הבסיסי לקלוקל מוסרי הפורם את חיי האישות הוא היין. רש"י במסכת סוטה (ב, ע"א, דיבור המתחיל "זויר עצמו") "שיין מביא לידי קלות ראש, והוא גרם לה".

29 הרב צבי אלימלך, בני יששכר, כסלו-טבת, מאמר ד' אות קכ"ג. עם זאת, ראוי לציין בהקשר זה כי התוכן הוא הקובע ולא הנסיבות הסביבתיות, שהרי אף ביחס לעלייה לרגל לבית המקדש, מצינו כי האדם עלול להחדיר אל מרכזו תודעתו את רצונותיו האנוכיים ולהחדיר מאוויים תאוותניים להיכלו גם בשבתו בבית המקדש. כך מצינו בגמרא במסכת סוכה נא, ע"ב, כי "תיקון גדול" עשו בבית המקדש על ידי כך שכנו עזרת נשים נפרדת, שכן "בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש... התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". עזרת הנשים נקבעה אפוא לראשונה דווקא בבית המקדש, שכן אנשים ניצבו נוכח פני השכינה – אך ליבם היה מוסב זה לזו, והמתח המיני מגע מהם להתרכז ברגשות רוחניים – אף בקדוש שבמקומות ובעלה שברגעים. כמו כן ר' קידושין פא, ע"א, "סקבא דשתא ויגלא" – כלומר, ימי הרגלים הם הימים הרעועים של השנה, ומסביר התוספות שם "לייחוד ולעבירה, כלומר ימות הרגל שיש קבוצות אנשים ונשים לשמוע הדרשה ונותנים עין זה על זה. ויש אומרים שלכך נהגו להתענות לאחר פסח ולאחר סוכות".





## ד. מנהג ישראל

מקור הלכתי נוסף המועלה בהקשר זה הוא המנהג, שכן הכלל הוא כי "מנהג ישראל" מהווה מקור נורמטיבי לדינים שונים ואין לסטות ממנו.<sup>30</sup> פוסקים אחדים ציינו, כי לנוכח מנהג ישראל יש למנוע מנשים ליטול חלק בחיים הציבוריים.<sup>31</sup> אולם, ספק האם ניתן להתבסס על מנהג כמקור לאיסור, לאחר שהנוהג משתנה, שהרי עם השתנות העתים נוהגות נשים רבות ליטול חלק בחיים הציבוריים. כמו כן נראה, כי הכלל לפיו אין משנים ממנהג מהווה בסיס לקביעת מדיניות ראויה שאינה עולה כרי איסור הלכתי, כפי שציינ הרב וינברג:

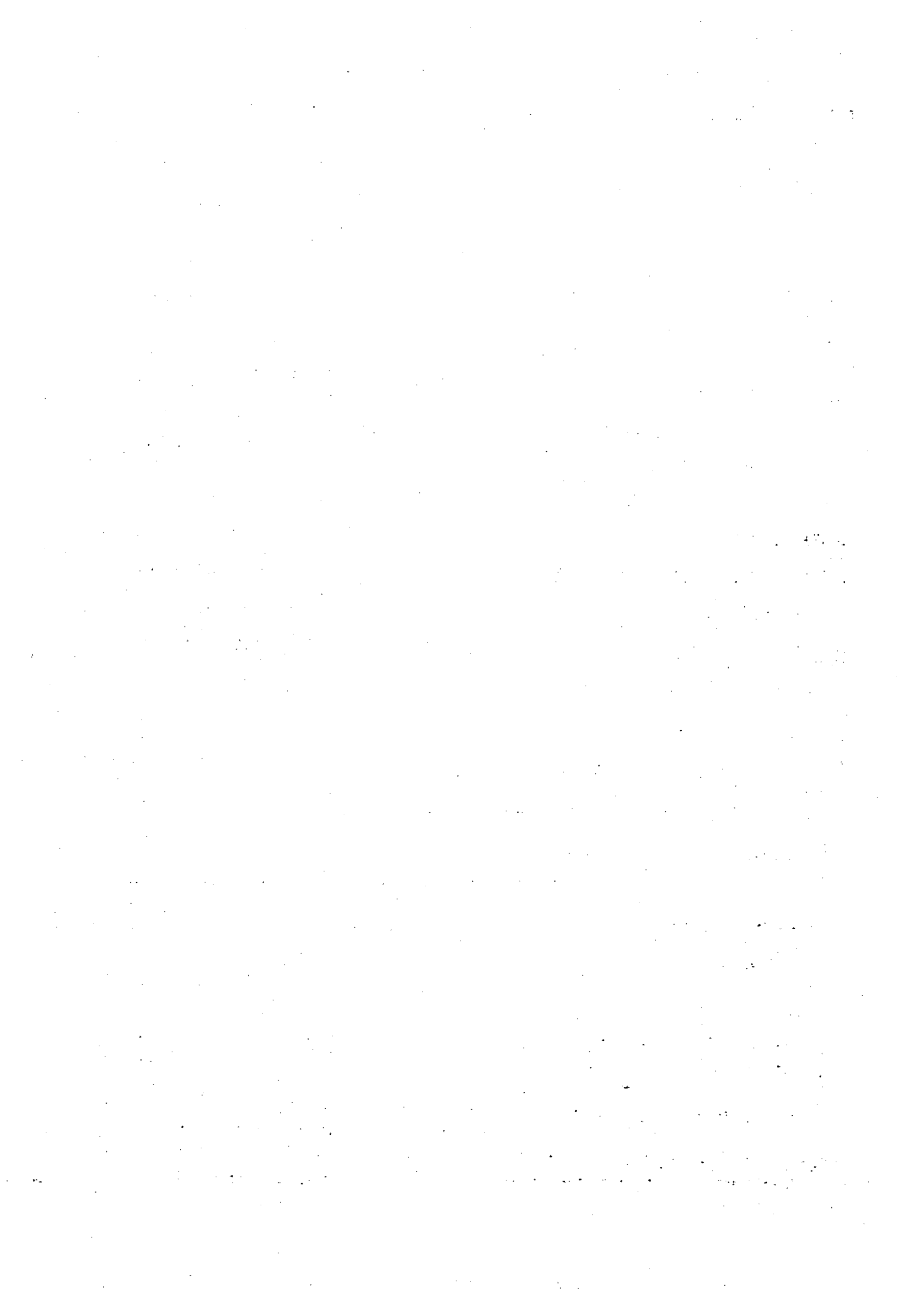
"ועל דבר זכות הבחירה לנשים... הוכחתי כי מצד הדין אין שום יסוד לאסור את הבחירה... מכל מקום הסכמנו כולנו, שבחירת הנשים היא נגד מנהג ישראל ונגד המוסר הישראלי בחיי הציבור, שהשתדלו תמיד לשמור על כבודה בת מלך פנימה, שהאשה הישראלית תשמור את ביתה ואת חינוך ילדיה, ואל תהיה קולנית ויוצאנית לפזר כוחה ולהרוס צניעותה ולאבד את חינה וטעמה על-ידי ריב ומדנים פוליטיים וציבוריים".<sup>32</sup>

<sup>30</sup> במסכת ברכות מה, ע"א, מוצאים אנו ביטויים כגון "פוק חזי מאי עמא דבר" (צא וראה כיצד העם נוהג), וכן מוצאים אנו בפסחים סו, ע"א, "הנח להן לישראל – אם אין נביאים הם – בני נביאים הם". למנהג ישראל יש תוקף הלכתי, לאור דברי התנא רבי שמעון בר יוחאי כי: "מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו". המקורות המובאים לכך במדרש משלי כב, כח, הם: "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך", וכן הפסוק במשלי א, ח: "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך". המאירי בהקדמתו לספר מגן אבות מציינ: "ואחר שכן, ראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכונתו לבלתי להשיג גבול האבות הקדומים והחכמים הראשונים לשנות מנהג מקומו ללא צורך וללא סיבה". כמו כן ר' שו"ת מהרשד"ם חלק חושן משפט סימן שצ"ח: "מנהג ישראל בעניין ממון – תורה היא ואין להרהר בו". בשו"ת חתם סופר, אורח חיים סימן כ"ח, קפ"א, וכן יורה דעה סימן י"ט, מכונה הכלל לפיו אין לסטות מן המנהג הרווח בקהל ישראל במונח "חדש אסור מן התורה" (בפרפרזה לאיסור התורני לאכול מן התבואה החדשה בטרם הוקרב קורבן "שתי הלחם" בחג השבועות).

בהקשר זה יפים גם דבריו של הסופר ש"י עגנון, בספר שפורסם מעזבונו תכריך של סיפורים בעמ' 67: "מאהבת מעשי אבות זהירים היו במנהג אבות שלא לשנות בו שינוי קל. שזה חומר במנהג כמצוה, שהמצוה מתוך שהיא ציוויו של הקב"ה הוא נותן כוח בלב ידאיו לקיימה. אירע אונס לאדם ולא קיים את המצווה בשלימותה הרי הוא מתאמץ וחוזר לעשותה. אבל מנהג שנתרופף שוב קשה להנהיגו. והחכם עיניו בראשו להיות פקוחות כל הימים שלא לזלזל במנהגים, שהם מאחדים אותנו עם דורות אבותינו כשם שהמצוות מאחדות אותנו עם היום שעמדו אבותינו על הר סיני וקיבלו את המצוות ממי שציווה על המצוות".

<sup>31</sup> כך למשל ציין הרב ריטטר, ישורון, הע"ש 14 בפרק זה, בעמ' 445: "ברור כי המנהג היה שרק לגברים ניתנה זכות הבחירה, ומעולם לא ניתנה זכות בחירה לנשים במשך אלפי שנות קיום הקהילות היהודיות". משום כך מסיק הוא, כי יש להימנע מאיזש תפקידים ציבוריים על ידי נשים שכן "אין ביכולתנו לשנות מן המנהג".

<sup>32</sup> הרב יחיאל וינברג, שו"ת שרידי אש, חלק ב' סימו נ"ב אות כ"ט.



תשובה זו, המלמדת כי אין המדובר באיסור הלכתי אלא בנושא מובהק של מדיניות הלכתית, מובילה אותנו היישר לדבריו של הרב קוק, אשר דומה כי ניתוח דבריו יפיץ אור חדש על הסוגיה כולה ויבהיר את התהליך אשר התרחש בעניין זה.

### דברי הרב קוק והסברם

הרב אברהם יצחק הכהן קוק נמנה עם השוללים מכול וכול את זכות הבחירה של נשים<sup>33</sup> הן האקטיבית והן הפסיבית. הרב קוק דן בנושא זה משלוש בחינות:

- אם הדבר מותר או אסור;
- מבחינת טובת הכלל, האם תצמח טובה לישראל מן החיוב או מן השלילה;
- בדבר האידיאל, האם הכרתנו המוסרית שוללת את העניין או מחייבתו.

בכל הנוגע למישור ההלכתי, ציין הרב קוק כי לא נמצא מקור לאסור מינוי נשים לכהונה בתפקידים ציבוריים.<sup>34</sup> לעומת זאת, בכל הנוגע למישור של מדיניות הלכתית ראויה, ציין הרב קוק, כי מכיוון שפוליטיקה ועדינות נפש אינן דרות תמיד בכפיפה אחת, הרי שיש חשש כי כניסת נשים למערכולת החיים הציבוריים עלולה להביא ל"השבתת הזוהר של חיי אחריותנו" על ידי המרירות וההמולה של החיים הפוליטיים. "המולה" זו ו"החנופה" הקשורה בכך, עלולות לדבריו להביא ל"הרס מצב שלום הבית".<sup>35</sup> כהקשר זה כתב הרב קוק את הדברים הבאים:

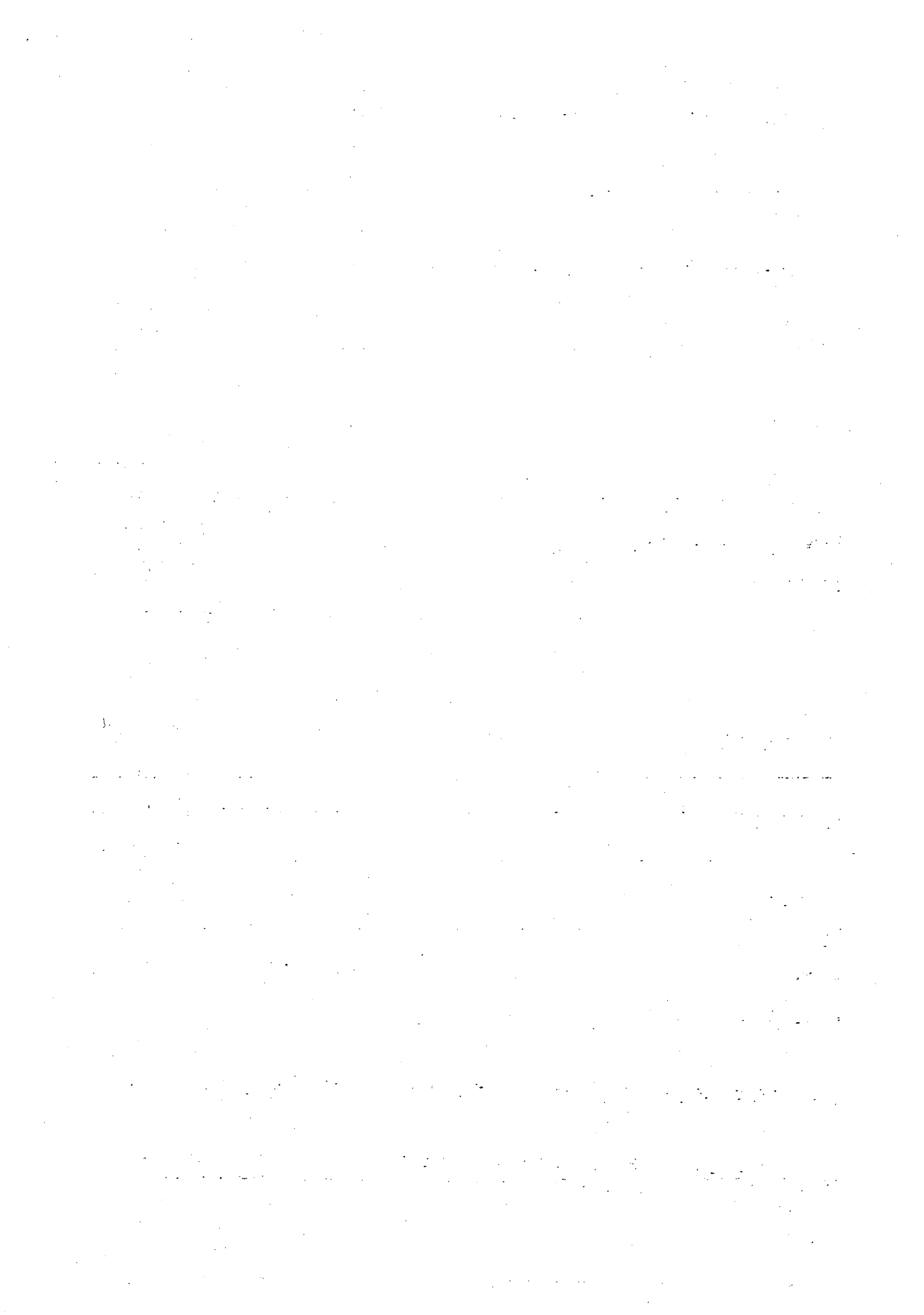
"המשפחה היא לנו יסודה של האומה. בית יעקב [כינוי לבנות ישראל] יבנה את עם ישראל. אנו מכינים את בנין האומה – על פי טבע נפשנו. הננו תמיד מוכנים להכריז על דבר החובה המוסרית של ההקשבה לדעת האשה בכל בית בישראל גם בנוגע לשאלות כלליות חברותיות ומדיניות. אבל הדעה המוסכמת מוכרחת היא לצאת דווקא מן הבית, מהמשפחה בתומתה... וכשאנו דורשים מן האשה

<sup>33</sup> הרב קוק התייחס לעניין זה במאמרי הראי"ה (הוצאת הקרן ע"ש גולדהרץ, תשר"ם), עמ' 189–194, בתשובה לוועד הסדרות המזרחי ו"תשובה כללית לרבים השואלים אותי" וכן ב"החלטת אסיפת רבני ארץ ישראל", שהתקיימה ביום כ"ו בניסן תר"פ (1920) שעליה חתום הרב קוק לבדו.

<sup>34</sup> כך ציין לימים הרב צבי יהודה קוק – בנו של הרב וראש ישיבת מרכז הרב, בשיחות הרב צבי יהודה, בעריכת שלמה חיים הכהן אבינרי (הוצאת ישיבת עטרת כהנים):

"אבא זצ"ל התנגד לשתף נשים בסדרי בחירה... הגאון ר' חיים עוזר גרודזינסקי כתב גליון גדול בחריפות נגד זכות בחירה לנשים, אבל המלה 'אסור' לא הופיעה בו. אמנם אלה שהוסיפו את המודעה שמו אותה בכותרת, אבל בגוף דבריו אין היא נמצאת, כי 'אסור' הוא ביטוי אחראי. גם אבא זצ"ל התנגד להשתמש במלה 'אסור'".

<sup>35</sup> גישה דומה נקטו כאמור ה"חפץ חיים" והרב חיים עוזר גרודזינסקי.



שהיא תצא לרשות הרבים המדינית, ותסתבך בפרסום דעתה בשאלות בחירות ומדיניות בכלל, אז אנו עושים אחת משתי אלה:  
או שהיא מתלמדת על ידי זה בחנופה, להחניף לאיש וליתן את קולה על פי קולו, שלא כפי הכרתה, שאנו מקלקלים בזה את מוסרה ואת חופשה הפנימי – או שעל ידי מהומות הדעות וחלוקיהן, נהרס מצב שלום הבית שבמשפחה מוכרחים להביא פרץ גדול באומה.”

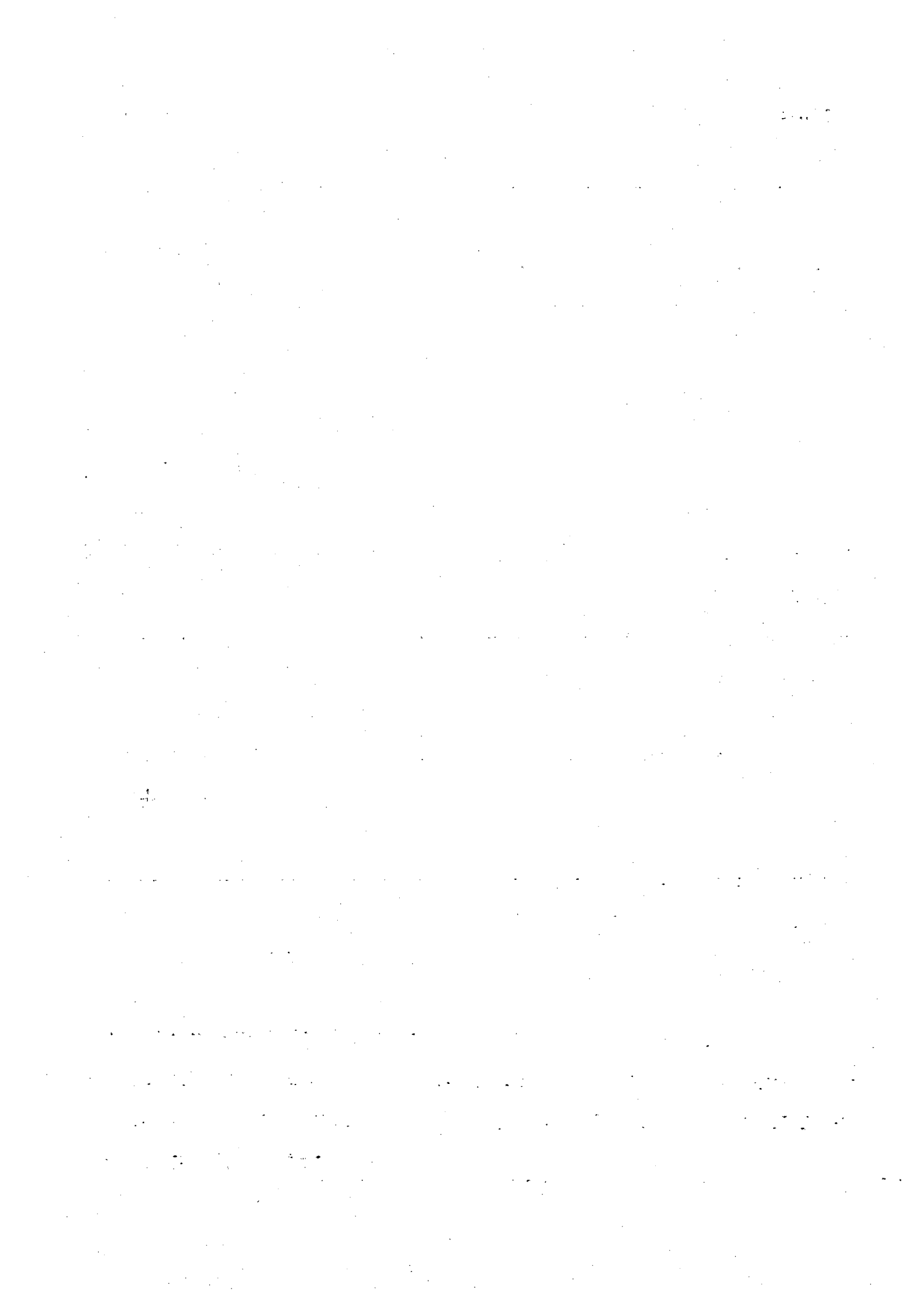
מקור הסתייגותו של הרב קוק מכהונת נשים במשרות ציבוריות נובע אפוא מראיית התפקיד הציבורי כזירה שוחקת הפוגעת לעיתים בטוהר אופיו ואף בכבודו של נושא המשרה.

חז"ל ביקשו להגן על האישה מפני תוצאות אלו כדי לשמור על כבודה, שהוא ערך עליון.<sup>36</sup> במיוחד חששו חז"ל מפני הצורך של אישה להתאים את עצמה לכללי משחק של זירה מחוספסת ששולטים בה גברים, שכן בכך תאבד מתכונותיה הייחודיות כאישה.

החיים הציבוריים נחננו לעיתים בצורך להיות דעתן, נטול רגישות מיוחדת לביקורת, וכיו"ב תכונות, שבחיי הפרט אינן בהכרח חיוביות. הזירה הפוליטית מאופיינת בתכונות שאינן עולות בקנה אחד עם תכונותיה הייחודיות של האישה כמי שניחנה בדרך כלל במידה רבה של אנושיות, גמישות והתחשבות.<sup>37</sup> הרב קוק חשש על כן כי במקרה זה עלולה להיגרם אחת משתי התוצאות הבלתי רצויות הבאות:

- האישה המתמודדת עם מציאות חברתית זו, תבקש להתאים עצמה למסגרת הנוקשה והמחוספסת שבה היא מצויה, ותאלץ לוותר על ייחודה הנשי ועל תכונות שהן חיוניות לשלום ביתה ולשגשוגה האישי. במקרה זה תשנה האישה את אופיה הנאצל, האנושי והעדין יותר, ותכונותיה אלו יפלו על מזבח ההצלחה בתפקיד הציבורי השוחק;
- או שהאישה, שתאלץ להתמודד עם מציאות זו, תשכיל לבצע הפרדה ברורה בין

<sup>36</sup> הדברים מקבילים לגישת חז"ל ביחס לכהונת נשים במשרות שיפוטיות, כפי שראינו בפרק הקודם.  
<sup>37</sup> הדברים נוגמים ציין הרב יחיאל יעקב ויינברג בשו"ת שרידי אש, חלק ב', תשובה נ"ב משנת 1932. אף הוא גורס כי מצד הדין יש לאפשר לנשים לבחור (זכות פסיבית) ולהיבחר (זכות אקטיבית), אך הוא ראה בבחירה של אישה למשרה בהנהגת הקהילה עניין שהוא "נגד מנהג ישראל", למען לא תהא האישה נתונה במערכולת הפוליטית שהינה רוויה בריב ומדנים.



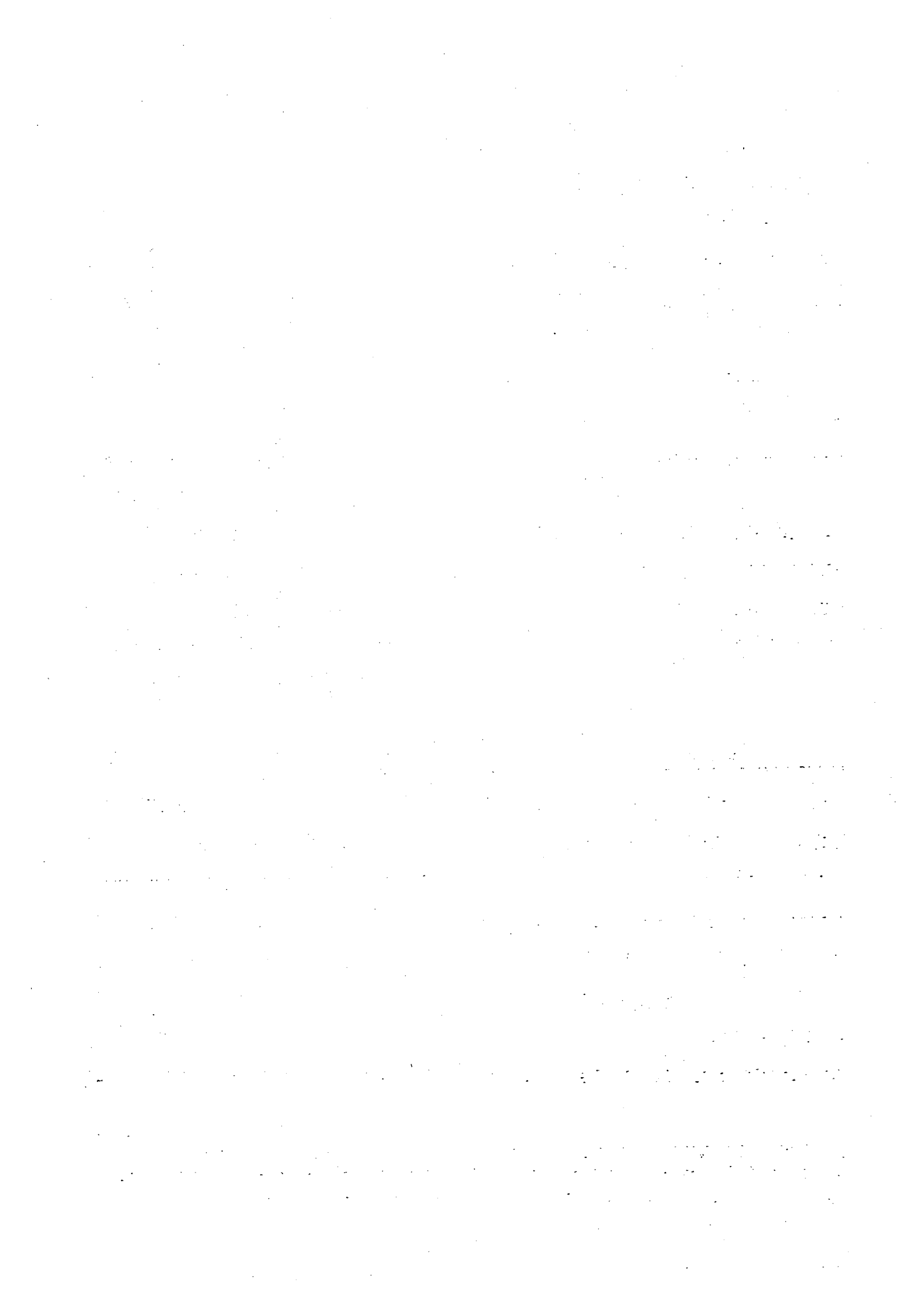
הצד העדין באופיה, שיהא דומיננטי בבית פנימה, לבין אישיותה כפי שתתבטא בפעילותה מחוץ לביתה במסגרת הציבורית. אישה זו תצליח לשמור על אופיה וייחודיותה, ואלו יישמרו ויתבטאו כהווייתן בעת שתשוב אל ביתה ואל משפחתה, אך הרב קוק חושש מפני פיצול האישיות בהתאם לנסיבות הסביבתיות. הרב קוק מציין על כן כי האישה במצב זה "מתלמדת על ידי זה כחנופה, להחניף לאיש ולתן את קולה על פי קולו, שלא כפי הכרתה, שאנו מקלקלים בזה את מוסרה ואת חופשה הפנימי".

בשני המקרים, חושש הרב קוק פן ייפגעו חיי המשפחה השלמים, המבוססים על קיומן של תכונות נפרדות לבני הזוג ועל איזון הדדי ביניהם. בהקשר זה נראה כי ביסוד הדברים ניצבת השקפת העולם הבסיסית של חז"ל, שעליה עמדנו לעיל בהתייחס לנקודת המוצא ההשקפתית של חז"ל כי שני המינים נבראו מלכתחילה על בסיס של שוויון מלא, וזהו האידיאל הגדול שאליו אנו שואפים. אבל בעוד שוויון זה שורר בעולם תבוני ומתוקן, הרי שאין הדברים כך בעולם תחרותי, אגואיסטי ויצרי. אכן, החזון האידיאלי הוא שוויוני, אך ביחס לכך מציין הרב קוק: "ואשר לאידיאל של מעמד האישה - זהו חזון לעתיד. אבל חזון עתיד זה איננו משתקף עדיין כלל בחיי התרבות הזמניים שהם רקובים מבפנים, אף על-פי שהם מגוהצים מבחוץ".

עיון בדברי הרב קוק מלמד, כי ההתנגדות למעורבות נשים בחיים הפוליטיים היא תוצאה של מנהג, המתייחס למציאות חברתית שבה הייתה דומיננטית וכמעט הומוגנית הנוכחות הגברית בתפקידים הציבוריים. מכאן נבע גם אופיו של הוויכוח הציבורי באותה עת.

על רקע זה קבע הרב קוק כי מכיוון ששדה הפעילות הפוליטית הוא "גברי" ואישה הרוצה להשתלב בזירה זו נאלצת להתאים את עצמה לכללי משחק שאינם הולמים את התכונות הקלאסיות שבהן יש לאישה יתרון יחסי, אין זה מן הראוי לשנות מן המנהג בעניין זה.

ובכן, טול מציאות זו ושנה אותה - ונמצאת הגישה כולה משתנית עימה.





## השינוי שחולל הזמן

במציאות ימינו, שבה משתלבות נשים רבות מאוד בחיים הציבוריים כדבר שבשגרה, הרי שה"משחק הפוליטי" מפסיק להיות גברי בלבד והאישה יכולה לשמור על ייחודה ועל גישתה האנושית והגמישה, בלא שהדבר יהפוך אותה ליוצאת דופן. במציאות חברתית שונה וחדשה זו, נשים יכולות לשמור על ייחודן, תכונותיהן ואופייין, גם במסגרת פעילותן הציבורית, ואדרבה – בידן להשפיע מאופייין ומסגולותיהן על אורחות החשיבה והניהול של השירות הציבורי כולו.

שינוי המציאות, כך שנשים רבות תשתלבנה בתפקידים ציבוריים, מאפשר אפוא לשנות את המדיניות ההלכתית בסוגיה זו, שהרי במציאות החדשה נמצא כי איוש תפקידים ציבוריים על ידי נשים אינו עומד עוד בסתירה לאופייין ולתכונותיהן הייחודיות.

לנוכח מציאות חדשה זו מובן מדוע וכיצד השתנתה המדיניות ההלכתית, אשר הסתייגה ממינוי נשים לתפקידים ציבוריים רק לאור הרצון לשמור על כבוד האישה. אם משתנים כללי המשחק ואין המדובר בהכרח בזירה גברית מחוספסת הפוגעת לעיתים בטוהר אופיו ואף בכבודו של נושא המשרה הציבורית, סר מקור ההסתייגות ממינוי נשים לתפקידים אלה.<sup>38</sup>

לפנינו אפוא הסבר כיצד אירע, כי הזמן והתהליך החברתי שמתחולל במסגרתו, השפיעו על המדיניות ההלכתית והביאו לשינויה. דבר זה התאפשר כאמור מכיוון שאין המדובר באיסור הלכתי הקבוע בהלכה הפסוקה, אלא בעניין שבמדיניות בלבד מצד פוסקי ההלכה. מדיניות הלכתית, להבדיל מאיסור הלכתי, עשויה להשתנות עם שינוי הנסיבות והמציאות החברתית. השינוי שהתחולל במציאות החברתית בת ימינו בתחום איוש המשרות הציבוריות הביא לשילוב גובר והולך של נשים בתחומים ההולכים ומתרבים ובמעגלי עשייה ההולכים ומתרחבים וגרר גם שינוי של "כללי המשחק" בזירה הציבורית. אישה המשתלבת כיום בתחומי העשייה הציבורית והפוליטית אינה צריכה עוד להתאים עצמה לחברה גברית הומוגנית, תוך הסתרת

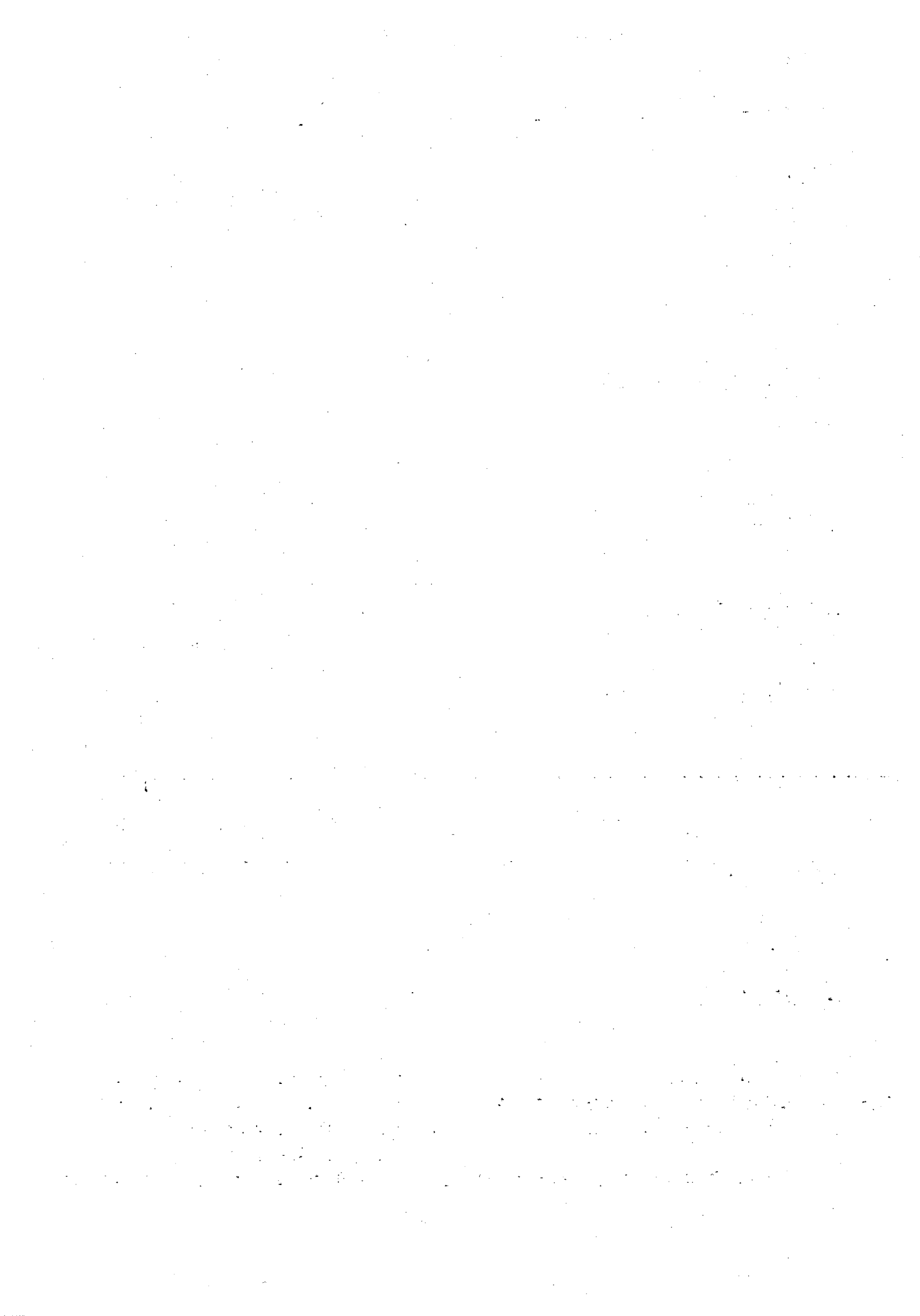
<sup>38</sup> לעניין זה יפים דבריו של הרב משה אביגדור עמיאל בספרו דרכי משה, במאמר "דרכה של תורה" המציין באופן סמלי וציורי: "סימני הכשרות והטהרה שלנו הם 'מעלה גרה ומפרסת פרסה' – מעלה גרה זו היא ההחזקה בנושנות, לעלות גרה את מה שאכלו אבותינו עוד בעמדם על הר סיני. ומפרסת פרסה זו הפסיעה קדימה. רק שני הסימנים הללו ביחד עושים את סימני הטהרה. אבל, סימן אחד בלי חברו לא יועיל מאומה".



תכונותיה הנשיות. אדרבה, שילובן המסיבי של נשים בשירות הציבורי שינה למעשה את פני הזירה הציבורית כולה, ונתן מקום לנורמות מקובלות של יותר אנושיות, התחשבות ופרגמטיות.

אכן, כל עוד לא השתנה המבנה החברתי הגברי, נמצא כי אותן נשים, שהיו החלוצות לפני המחנה וחוללו את השינוי האמור, ניצבו בפני צורך להתמודד עם מציאות שחייבה לעיתים הקרבה של תכונותיהן הייחודיות כנשים. אך כלשון הרב וינברג "הזמן בא ומכריע". רוח הזמן שהשתנתה, והתהליכים החברתיים שהתרחשו במשך הזמן האמור, יצרו דינמיקה שמחמתה חדל הנושא להיות מאבק של בודדות, והפך להיות זרם כולל, ששינה מן היסוד את אורחות החשיבה ואת החיים הציבוריים.

אם תרצו – זוהי תמצית מהותה של התמורה שחוללה התנועה הפמיניסטית בדורות האחרונים, ואידך זיל גמור.



# מצוות עשה שהזמן גרמן וברכת "שלא עשאי אישה"

אחד ההבדלים המוחשיים ביותר בין נשים לגברים בעולמה של הלכה, נוגע לפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן. ננתח להלן סוגיה זו כדי לעמוד על טעמיה ועל השקפת העולם הנובעת ממנה.

המצוות שבתורה נחלקות למצוות עשה ולמצוות לא תעשה.

מצוות עשה – מחייבות עשיית פעולה מסוימת, כגון הנחת תפילין, ישיבה בסוכה, כיבוד אב ואם.

מצוות לא תעשה – מחייבות להימנע מפעולה אסורה, כגון אכילת חמץ בפסח, גניבה, הריגה וכו'.

ביחס למצוות לא תעשה – השווה הכתוב איש לאישה ואין הבדל בין המינים.<sup>1</sup>

ביחס למצוות עשה יש להבחין בין שני סוגים:<sup>2</sup>

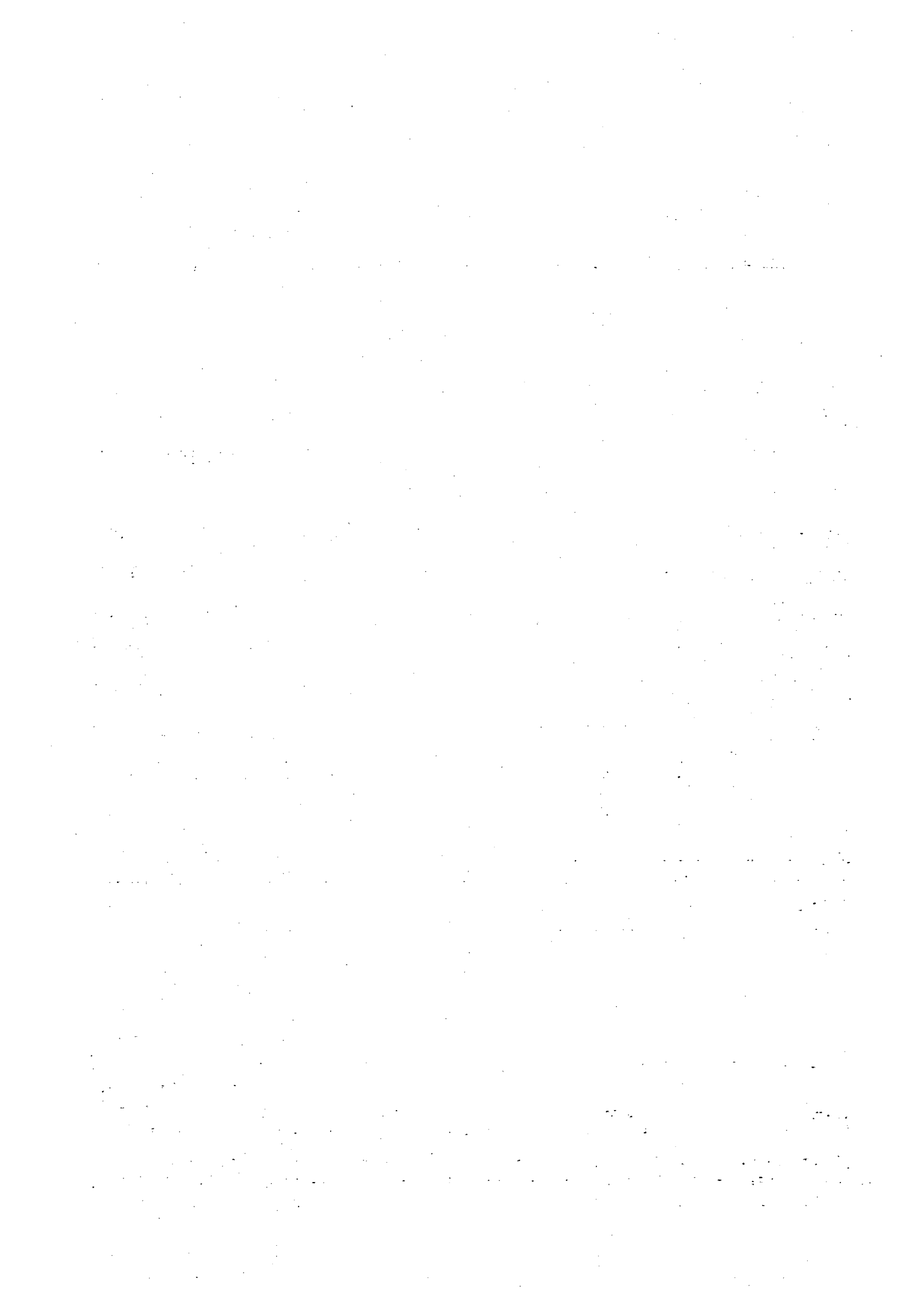
• מצוות עשה שלא הזמן גרמן – אלו כלל מצוות העשה, אשר קיומן אינו מותנה בזמן כלשהו, כגון השבת אבידה, כיבוד אב ואם, תלמוד תורה וכו'. הכלל הוא כי מלבד שלוש מצוות,<sup>3</sup> אין הבחנה לעניין החיוב במצוות אלו בין נשים לגברים.

• מצוות עשה שהזמן גרמן – אלו מצוות העשה שתחולתן תלויה בזמן מסוים, כגון סוכה ולולב שחייבים לקיימן רק בסוכות, שופר שחיובו רק בראש השנה,

<sup>1</sup> ר' למשל בבא קמא טו, ע"א: "אמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי ר' ישמעאל, אמר קרא: 'איש או אשה כי יעשו מכל חטאת' (במדבר ה, ו), השווה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. דבי רב אלעזר תנא: 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' (שמות כא, א), השווה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה".

<sup>2</sup> יסוד הדברים במשנה מפורשת בקידושין כט, ע"א.

<sup>3</sup> ר' במסכת קידושין, שם: "בל חקיף (פאת הראש) בל תשחית (פאת הנקן) ובל תטמא למתים".



ציצית ותפילין שחייבים בהן בשעות היום בלבד ולא בלילה, וכיו"ב.  
הכלל הוא כי נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן.<sup>4</sup>

הגמרא מאריכה בדיון מהו המקור לדרשת חז"ל אשר מחמתה נפטרו נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן.<sup>5</sup> אך נשאלת השאלה: מדוע? מהו ההבדל לעניין זה בין גבר לאישה? הקושי בעניין זה חריף במיוחד לאור דבריו הידועים של התנא רבי חנניה בן עקשיא במשנה במסכת מכות:<sup>6</sup> "רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'".<sup>7</sup> לפי השקפה זו נשאלת השאלה: מדוע לא ביקש הקב"ה לזכות גם את הנשים ומדוע פטר אותן מחלק מן המצוות?

הסבר ידוע לכך מצוי בספר אבודרהם<sup>8</sup> לפיו נובע פטור זה מן האידיאל הגדול של שלום בית. מטלות אשר מוטל על אדם להשלימן בתוך פרק זמן מוגדר ואולטימטיבי, מחייבות אימוץ של סדרי עדיפויות שמכתיבות מטלות אלו. חיובים שכאלה יוצרים מתח העלול לפגום ביכולתה של האישה לתפקד בשקט נפשי ובנינוחות כאם וכנווה הבית ה"צופייה הליכות ביתה" ויש בהם יסוד לקונפליקט ביחסי בני הזוג. משום כך, מחל כביכול הקב"ה על כבודו ופטר את האישה ממצוות עשה שהזמן גרמן ובלבד שישררו שלוה ושלום בית בין בני הזוג.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> לסיכום שיטות הראשונים בעניין זה ר' מאמרו של הרב שאול ישראלי "נשים בקיום המצוות" בספר האישה וחינוכה (הוצאת אמנה, תש"ס), עמ' 21. הרב ישראלי מסיק מן המקורות הרבים שהוא סוקר, כי למעט מצוות ציצית ותפילין מותר לנשים לקיים באופן וולונטרי מצוות עשה שהזמן גרמן, ויש להן שכר כמי שאינן מצווה ועושה, ולשיטת רבנו תם אף מעבר לכך. הרב ישראלי גם מביא שם דעות רבות ביחס לשאלה, האם מברכת אישה על מצוות עשה שהזמן גרמן שאותה החליטה האישה לקיים באופן וולונטרי. כך מובאת דעת רש"י שאסר על נשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן ולעומת זאת דעתם של ראשונים אחרים, שנפסקה להלכה על ידי הרמ"א, כי "המנהג שהנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן".

<sup>5</sup> סוגיה זו מהווה כר לדיון נרחב במסכת קידושין לג, ע"ב – לה, ע"א.

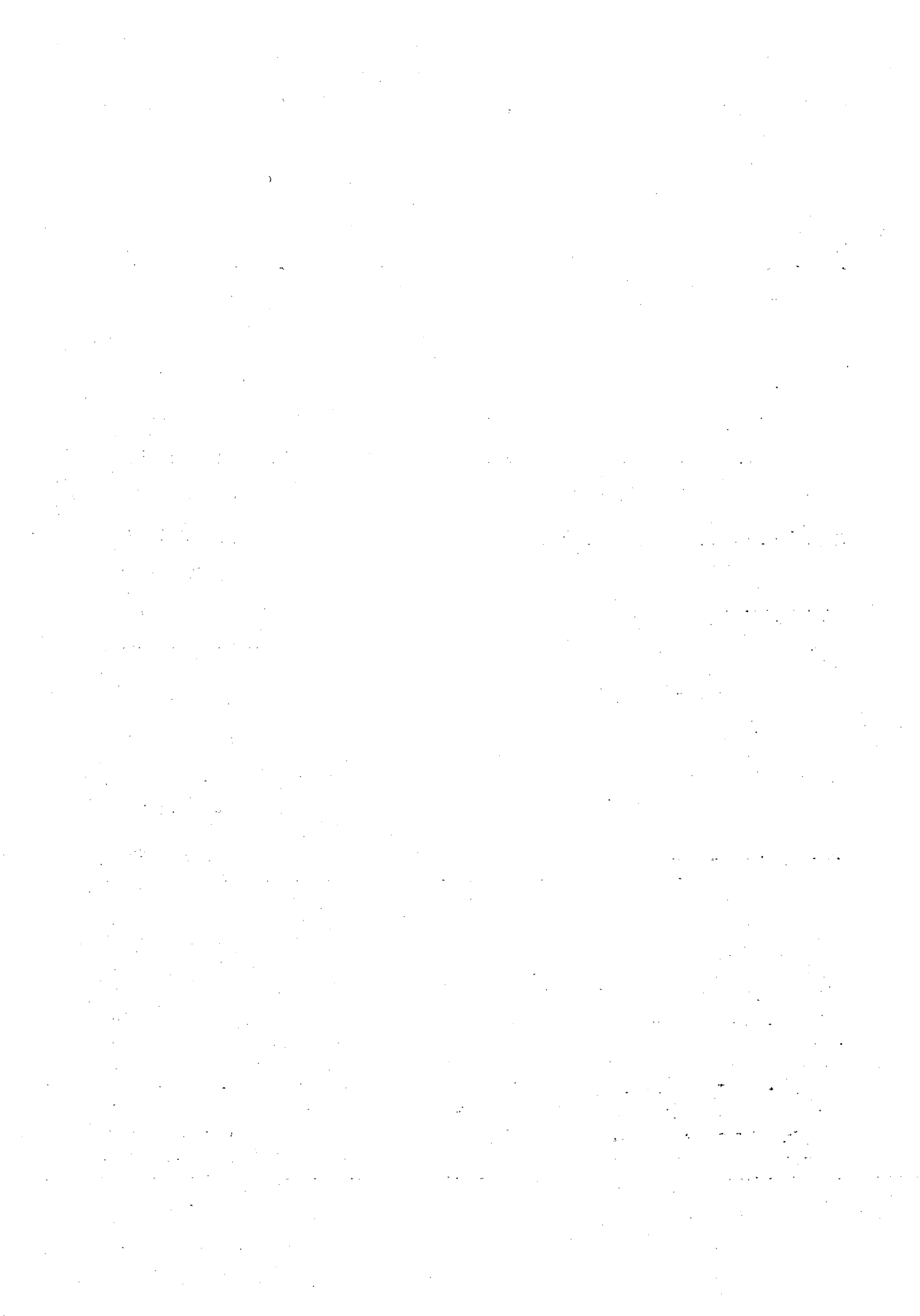
<sup>6</sup> משנה, מכות ג, טז.

<sup>7</sup> ישעיה מב, כא.

<sup>8</sup> אבודרהם, שער ג' סדר תפילות של חול, ברכת המצוות ומשפטיהם, בדיבור המתחיל "כל ישראל חייבין בכל מצוות האמורות בתורה".

לדברים דומים ר' חידושי המאירי עירובין כז, ע"א; וכן תוספות רי"ד וחידושי הריטב"א על מסכת קידושין כט, ע"א; וכן הרב יעקב אנטולי, בספר מלמד התלמידים פרשת בסוף פרשת "לך לך".

<sup>9</sup> ברומה לכך, הסכים הקב"ה כי שמו שנכתב בקדושה יימחק בעת שנוטלים את פרשת סוטה הכתובה בתורה ומחזקים אותה לתוך מי הסוטה (במדבר ה, כג) ובלבד שעל ידי כך ישוב לשרור השלום בין בני זוג. בהקשר זה ציינו בפרק ה' לעיל, את הסוגיה במסכת נדרים סו, ע"ב, המביאה מקדים שבהם גדולי ישראל מחלו על כבודם למען שלום בית בין איש לבין אישתו, כשהם נושאים קל וחומר בעצמם מן הקב"ה שמחל על כבודו עבור שלום בית ביחס ל"פרשת סוטה".





הסבר שובה עין זה מעורר שורה ארוכה של קשיים:

- לפי פירוש זה, נמצא כי נשים שאינן נשואות תתחייבנה במצוות עשה שהזמן גרמן, וכזאת לא שמענו מעולם.<sup>10</sup>
- לדעת הרבה מן הראשונים, נשים הרוצות להחמיר עם עצמן רשאיות לקיים מרצונן מצוות עשה שהזמן גרמן.<sup>11</sup> אם מקור הפטור נעוץ ברצון למנוע קונפליקט בחיי הנישואים, הכיצד הותר להן להחמיר עם עצמן, על חשבון יציבות חיי הנישואין?
- אילו היה הרציונל מותנה בצורך להבטיח שלום בית, הרי שכלל זה אמור היה להתייחס לכל מצוות העשה שהזמן הוא מרכיב חיוני בקיומן. והנה, בפועל יש יוצאים מן הכלל רבים לכלל בדבר פטור אישה ממצוות עשה שהזמן גרמן. כך, למשל, חייבות נשים במצוות אכילת מצה בליל הסדר,<sup>12</sup> בשמחת הרגל,<sup>13</sup> במצוות הקהל,<sup>14</sup> בקידוש היום בשבת<sup>15</sup> ולדעת חלק מן הראשונים חייבות נשים גם בהבדלה.<sup>16</sup>
- כמו כן, ביחס למצוות עשה מדרבנן – בכל מצווה שיסודה במאורע היסטורי של גאולה ונשואים שאירעו לעם ישראל, הכלל הוא כי נשים חייבות – וזאת מכיוון ש"אף הן היו באותו הנס". מחמת טעם זה נקבע כי נשים חייבות בהדלקת נר חנוכה,<sup>17</sup> בארבע כוסות בליל הסדר,<sup>18</sup> במצוות מקרא מגילה<sup>19</sup> ולדעת חלק מהראשונים אף

<sup>10</sup> קושי זה מעורר הרב ברוך הלוי אפשטיין, בספרו תורה תמימה על ספר שמות, פרק יג באות מ"ב.

<sup>11</sup> סקירה מקיפה של דעות הראשונים בעניין זה, ר' מאמרו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ', "התחייבות עצמית של נשים במצוות עשה שהזמן גרמן", סיני ק', עמ' קפ"ז-קצ"ד.

<sup>12</sup> פסחים מג, ע"ב: "נשים חייבות באכילת מצה, דבר תורה שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ' – שבעת ימים תאכל עליו מצות' (דברים טז, ג)". מי שמחויב באיסור אכילת חמץ מחויב גם באכילת מצה.

<sup>13</sup> דכתיב: "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך" (דברים טז, יד).

<sup>14</sup> דכתיב: "הקהל את העם, האנשים הנשים והטף" (דברים לא, יב).

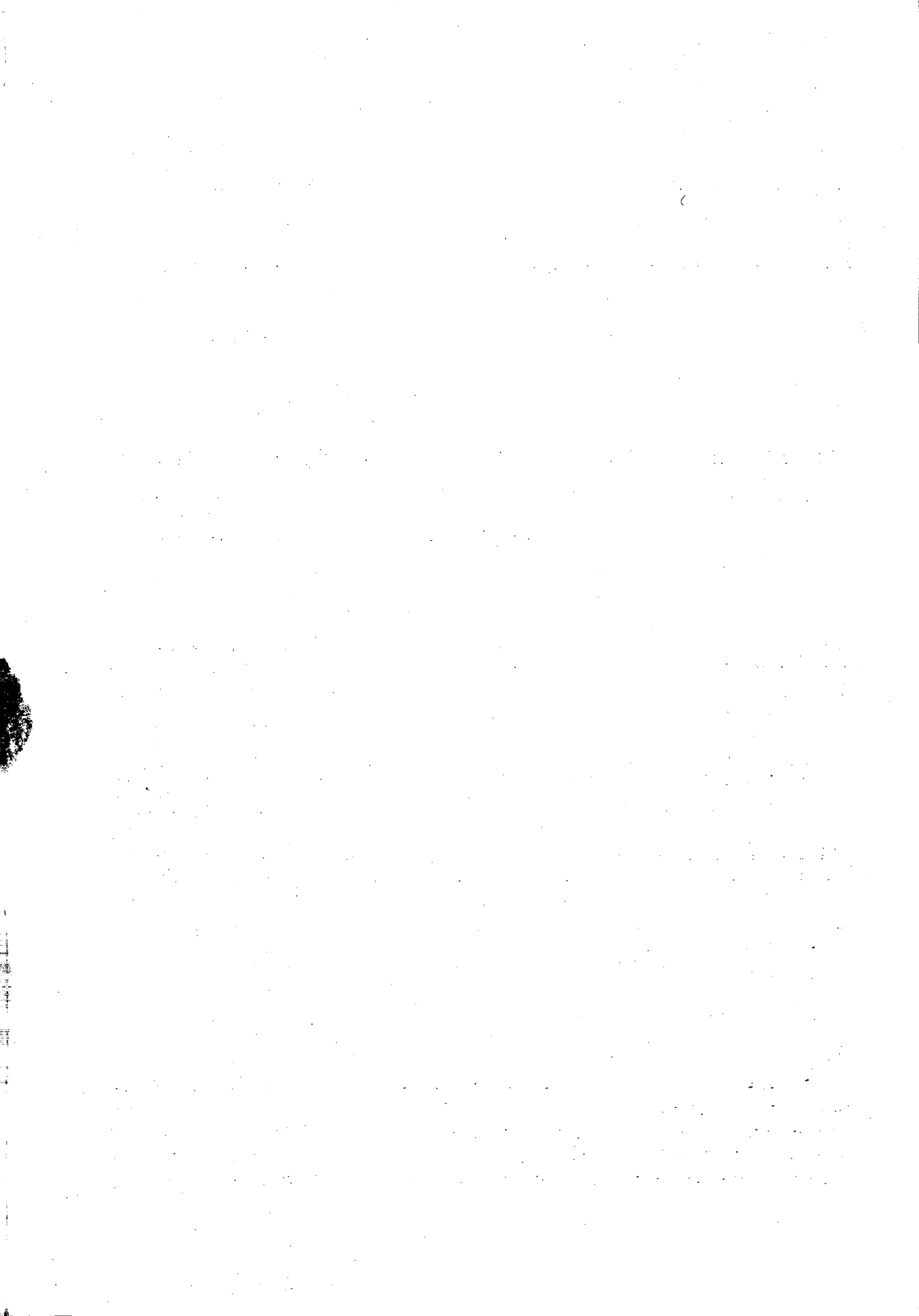
<sup>15</sup> נשים חייבות בקידוש (שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רע"א). מקורו של דין זה במסכת ברכות כ, ע"ב: בעשרת הדיברות שבספר שמות (כ, ח) נאמר "זכור את יום השבת לקדשו", ובעשרת הדיברות שבספר דברים (ה, יב) נאמר "שמור את יום השבת לקדשו". מצוות "שמור" מכוונת למצוות לא תעשה, ומצוות "זכור" מהווה מקור לחובה לערוך "קידוש" שהיא מצוות עשה. זכור ושמור יצאו מפ"ה הקב"ה כדיבור אחד ו"אמר רבא, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה". כלומר, מכיוון שנשים נכללות במצוות שמור שהיא מצוות לא תעשה, הרי שהן חייבות גם במצוות זכור.

<sup>16</sup> שולחן ערוך, אורח חיים, סימן רצ"ח והגהת הרמ"א שם. עם זאת, נהגו נשים שלא לשתות מכוס של הבדלה והטעם מבואר בספר שני לוחות הכרית (של"ה), לאור דברי הגמרא בסוף מסכת שבת, שלפיה העץ שחטא בו אדם הראשון – גפן היה, ובעטיו של חטא זה של חוה אם כל חי, סולק אדם במוצאי השבת הראשונה מגן עדן. לא נכון יהא על כן כי בשעת ההבדלה במוצאי שבת, הנעשית בעקבות האירוע האמור, תשתה האישה מפרי הגפן.

<sup>17</sup> שבת כג, ע"א.

<sup>18</sup> פסחים קח, ע"א.

<sup>19</sup> מגילה ד, ע"א, ור' בספרו של הרב משה איסרליש דרכי משה, על הטור, אורח חיים סימן תרצ"ה "אישה



במצוות אכילת שלוש סעודות בשבת ובבציעת שתי כיכרות ("לחם משנה").<sup>20</sup> נשאלת אפוא השאלה, מדוע קיימת הבחנה בין מצוות עשה מדאורייתא, שבהן פטורות נשים ממצוות שהזמן גרמן, לבין מצוות מדרבנן שלגביהן שורר הכלל כי נשים כגברים הן חלק מעם ישראל שניצל מכוח אותו נס שבגיננו נקבעה המצווה? אכן, שאלה זו כשלעצמה ניתן ליישב,<sup>21</sup> אך אם הטעם לפטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן נעוץ בערך העליון של "שלום בית" כפי שהוכהר בספר אבודרהם, נשאלת השאלה: כיצד זה לא חששו רבנן לערעור הערך של "שלום הבית" ולא פטרו נשים ממשלות התחומות בגדרי זמן, לאור פוטנציאל הקונפליקט הטמון בכך לבני הזוג? זאת ועוד, לכלל המחייב נשים בקיום מצוות עשה שלא הזמן גרמן, יש יוצאים מן הכלל רבים, ונשים פטורות גם ממצוות עשה שאינן תלויות בזמן כגון: פדיון הבן, פרייה ורבייה ותלמוד תורה. מה הטעם לפטור זה?

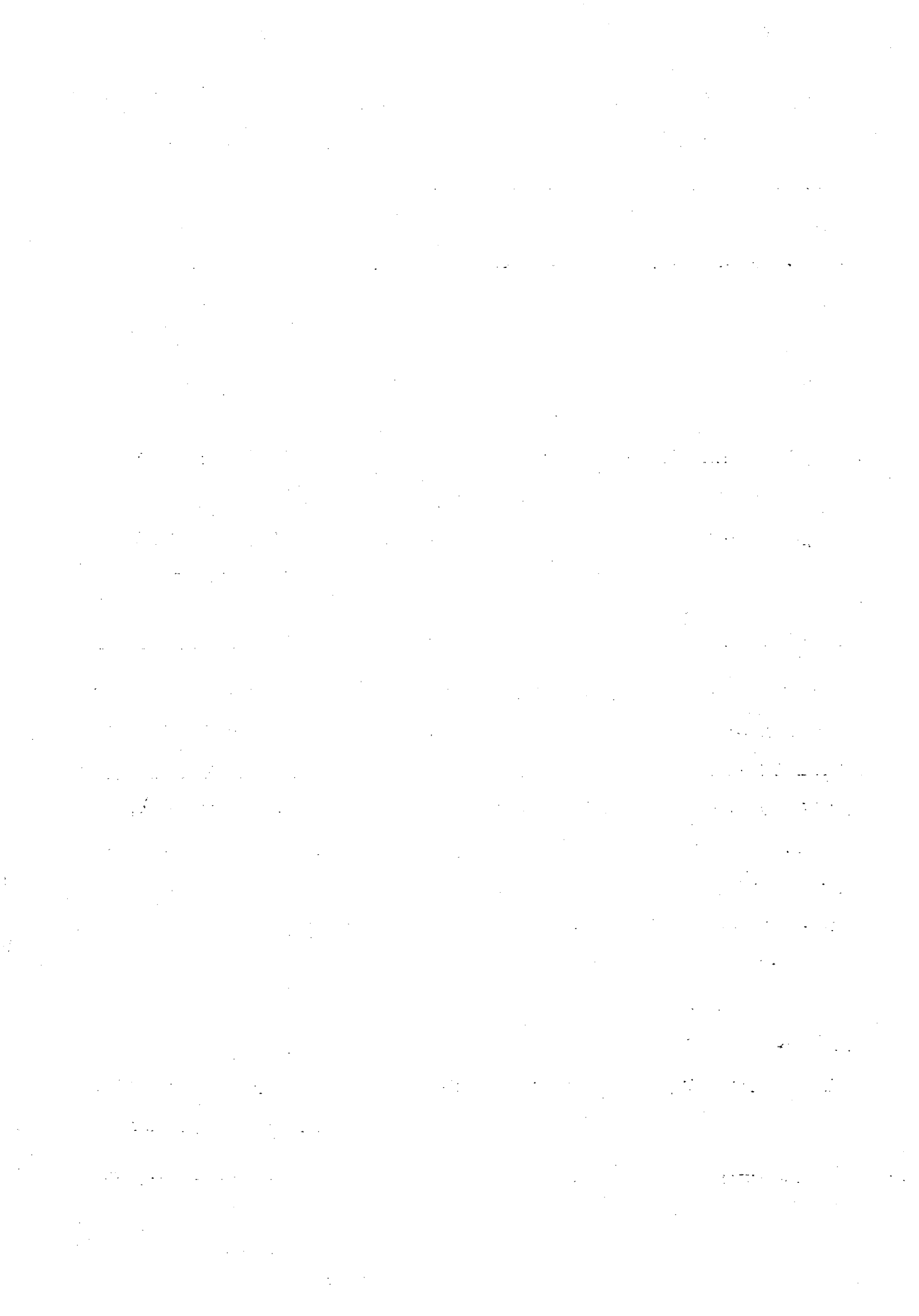
חייבת במשלוח מנות ומתנות לאביונים כמו שחייבת במגילה. "הפרי חדש" שם תמה על כך: "אין דין זה מחזור (ברור) הרי 'איש' כתיב ולא 'אישה' (כוונתו לפסוק 'ומשלוח מנות איש לרעהו' – אסתר ט, יט), ומניין לו זה [שחייבת בכך גם אישה]?" על כך משיב שו"ת שבות יעקב חלק א' סימן מ"א: "דברי הרמ"א ברורים, נשים היו באותו הנס – ומטעם זה מחויבות נשים במקרא מגילה, וגם אצל משלוח מנות כתיב 'קבלו עליהם היהודים' – וגם הנשים בכלל".

הרב אליקים אלינסון בספרו בין האישה ליצרה, ספר ראשון, בעמ' 47, מקשה: מדוע בחנוכה, שבו מחויבות נשים בהדלקת נר מאותו הטעם ("שאף הן היו באותו הנס") פטורות הן מקריאת הלל? ותשובתו היא, כי הלל אינה מצווה מיוחדת לחנוכה, אלא כל מאורע של גאולה בארץ ישראל מחייב בהלל (ערכין י, ע"ב). לעומת זאת משלוח מנות וסעודת פורים הן מצוות המיוחדות לפורים ומשום כך הן חייבות בהן. והשוו תוספות במסכת סוכה לח, ע"א, כי בעוד שהלל של ליל פסח בא על הגס – וממילא נשים חייבות בו, הרי שהלל של סוכות לא בא על הגס – וממילא נשים פטורות הימנו. כמו כן מובהר במסכת ערכין י, ע"ב, כי לא תיקנו לומר הלל אלא ביום טוב שנקרא מועד ונאסר בעשיית מלאכה – שאז ההלל נאמר כחלק מסדרה של תפילת יום טוב. לעומת זאת, אומרים הלל בחנוכה ופסח משום זכר לנס. לפי זה נמצא לכאורה, כי בפסח חייבות נשים רק בהלל של ליל הסדר הנאמר על שום הנס שהיו בו הנשים, אך בהלל של שחרית בפסח – אין הן חייבות, שהרי הלל זה הוא רק חלק מסדר תפילת החג, בדומה להלל של סוכות שאינן חייבות בו.

<sup>20</sup> בפירוש רבנו גסים על הרי"ף במסכת שבת דף תמ"ה מציינו: "כתב רבנו תם ז"ל נשים חייבות בשלוש סעודות וכן גם לבצוע על שתי ככרות [לחם משנה], שאף הן היו בנס ירידת המן".

מחמת כך אין האישה מברכת בשבת על פרוסה משלה, שאינה לחם שלם ואינה בגדר "לחם משנה", אלא היא יוצאת בברכת "המוציא" של הבעל הנעשית על שתי החלות בהיותן שני לחמים תמימים (שלמים).

<sup>21</sup> הרב ירוחם יהודה פרלמן (רבה של מינסק) במאמר "בעניין שאף הן היו באותו הנס", מוריה (קס"ז-קס"ח) עמ' ל"ה מבהיר כי החיוב לקיים מצוות מדרבנן ולשמוע בקול דברי חכמים, נעוץ באיסור לא תעשה של "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא), וביחס למצוות לא תעשה אין כאמור כל הבדל בין גבר לאישה. לדבריו, הגמרא נזקקת להבהיר כי "אף הן היו באותו הנס" רק כדי שלא יטען כי מלכתחילה לא נקבעה מצוות חז"ל זו לגבי נשים. מכיוון שהיו באותו הנס, ברור כי תקנת חז"ל כללה אותן – וממילא, מקבלים הדברים תוקף של מצוות לא תעשה, מכוח מצוות "לא תסור" שהינה מצוות לא תעשה, החלה על נשים וגברים כאחד.

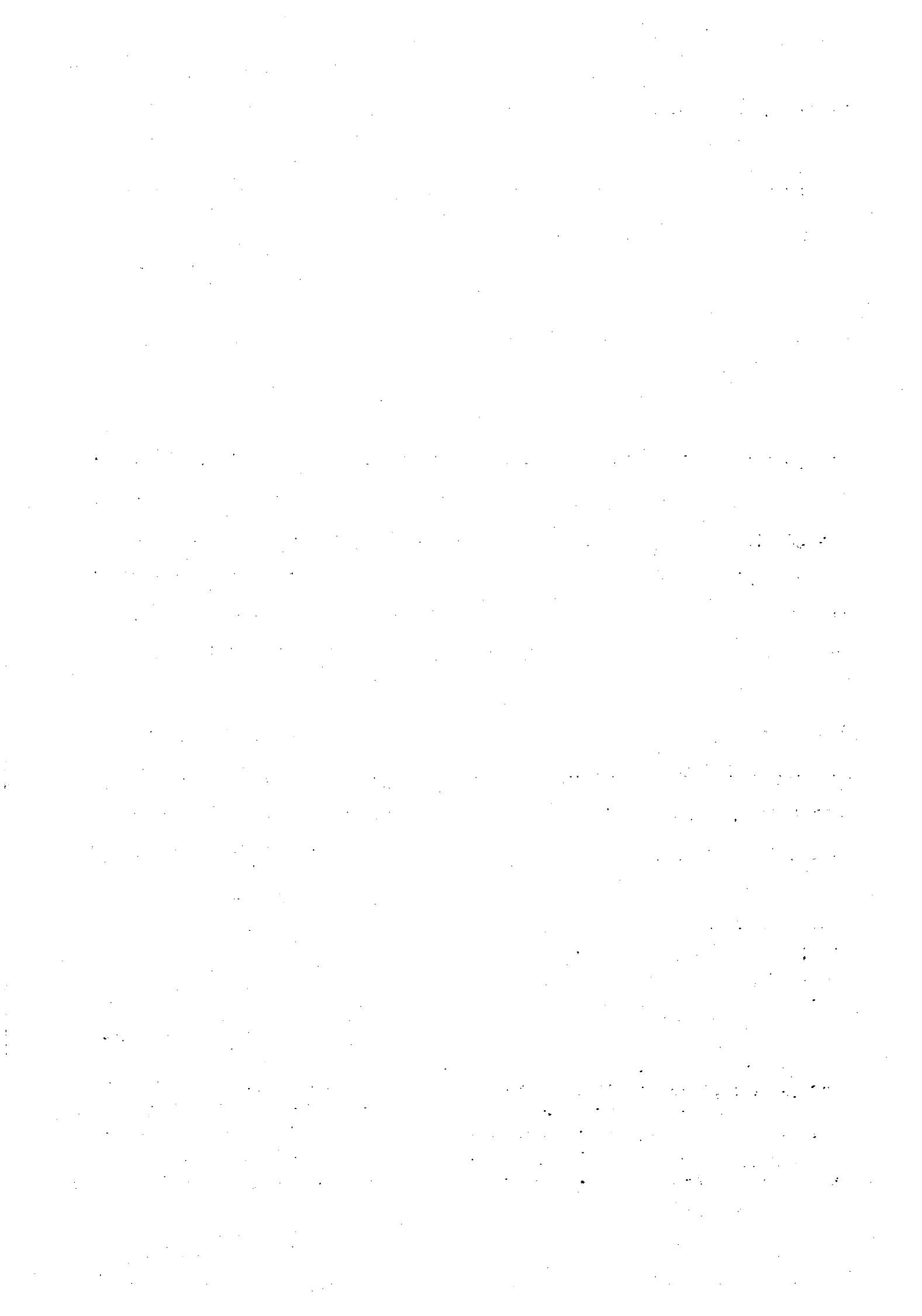


נפנה כעת להסברו של הרב שמשון בן ר' רפאל הירש לפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן.<sup>22</sup> הרב הירש מציין כי על אף שנשים פטורות בדרך כלל ממצוות אלו, הרי שמספר החריגים לכלל רחב כמעט ככלל עצמו, ומכאן נמצאנו למדים כי פטור הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמן איננו נובע מאי התאמה כביכול של נשים לקיום של מצוות אלו. לדעתו של הרש"ר הירש, ההסבר הראוי לפטור הנשים ממצוות אלו הוא כדלקמן:

"התורה לא חייבה את הנשים במצוות אלה – מפני שאין הן זקוקות להן. שהרי זה כל עצמן של מצוות עשה שהזמן גרמן: הן מבטאות אמיתות, מחשבות, עקרונות והחלטות על ידי מעשים סמליים; והן מחדשות ערכים אלה מפרק לפרק, למען השיב אותן אל לבנו ונגשים אותם במעשינו, והתורה מניחה שיש לאישה דבקות יתרה ונאמנות של התלהבות ליעודה... משום כך, לא היה צורך להטיל עליה את כל המצוות המוטלות על האיש, כי האיש טעון זירוז תוזר ונשנה לנאמנות בקיום ייעודו".

כלומר, כפי שביארנו בהרחבה בפרק ב' לעיל, קיימים הבדלים בין המינים במבנה האישיות ובהלך הדעת. לקחי האירוע של עץ הדעת חייבו להשיג שונות שתאפשר לבני הזוג לאזן ולהשלים זה את זה במנגנון של ביקורת הדדית (checks and balances). על כן נקבעה לכל אחד מהם פינה ייחודית להגשמה עצמית ולפיתוח שיקול דעת ותכונות ייחודיות. האיש הופקד על ממשלת החוץ, ונגזר עליו להשיג את לחמו בזיעת אפיו. הוא המבטא את הרובד הבסיסי של האדם (המתואר בפרק ב' של ספר בראשית), הרוצה במרחבי עולם וכובש אותם מתוך מטרה לשעבדם לטובת האנושות. הוא זקוק על כן לחידוש, לחדוות הכיבוש ולהשתלבות במרחב. האישה לעומת זאת, הופקדה בעקבות החטא על ממשלת הפנים, והיא אם כל חי ועיקר ביתו של אדם. האישה מבטאת את הרובד השני של האדם (המתואר בפרק א' של ספר בראשית) הניחן ברגש סולידריות ובאנושיות רבה. ממילא, כעיקר ביתו של אדם, האישה יציבה יותר ואינה זקוקה לריגושים כדי להיות נאמנה ליעודה ולמסגרת שבה מצאה אושר וסיפוק.

<sup>22</sup> הרב שמשון בן רפאל הירש בביאורו על ויקרא כג, מג.



מכיוון שהאיש זקוק, מעת לעת, ל"זריקת עידוד", שתרום את רוחו ותפיח בו מחדש רגשות הנחוצים לו לשם קיום נאמן ומסור של מחויבותיו, הוא חויב במצוות עשה שהזמן גרמן. אלו נועדו להפיח באדם מישראל התרוממות רוח ואפשרות להתעלות על שגרת יומו, תוך חידוש הרגש הנחוץ לו לשמור על נאמנותו לערכי היסוד.

האישה לעומת זאת, שהיא יציבה יותר, נאמנה יותר ומסוגלת לשמור על הרגש המפכה בה, בלא ששיני הזמן ושגרת חיי היום-יום יקהו את רגשותיה, פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן. היא פשוט לא זקוקה לכך.<sup>23</sup>

הסבר זה של הרש"ר הירש מוביל אותנו לנקודה נוספת הטעונה הסבר: מדוע מברך האיש מדי בוקר ברכת "שלא עשאני אישה".<sup>24</sup>

בספר אבודרהם<sup>25</sup> מבואר כי האיש מברך ברכה זו מכיוון שהוא מצווה במצוות עשה שהזמן גרמן. האיש מודה לקב"ה על שזיכה אותו בזכות לקיים את כל תרי"ג המצוות, ולא פטר אותו ממצוות שהזמן גרמן, כפי שפטר את האישה. ברכה זו משתלבת בסדרה של ברכות שמברך האיש בבוקרו של כל יום, על יצירתו כיהודי החייב בכל תרי"ג המצוות.

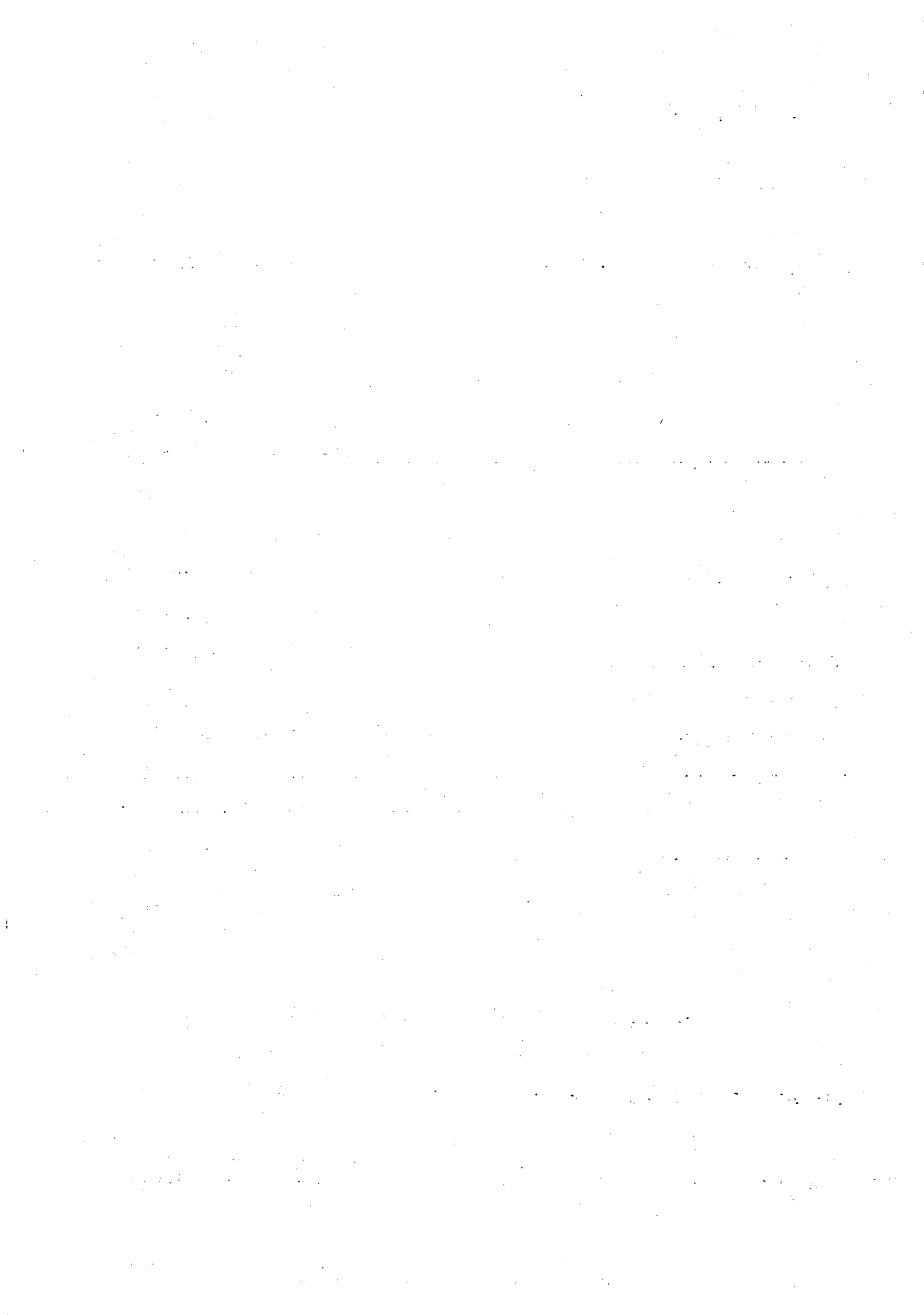
הרש"ר הירש<sup>26</sup> לעומת זאת, מבהיר כי ברכות השחר הן מעין נדר והתחייבות של אדם בבוקרו של יום להפיק תועלת מיום חדש שהעניק לו הבורא ומן התכונות שניחן בהן. האדם אינו מודה על כי הקב"ה לא בראו נוכרי, עבד או אישה, אלא שם לנגד עיניו את התפקיד שהטיל עליו הקב"ה ומבטיח ליישמו. האישה, לעומת זאת,

<sup>23</sup> ר' דברי הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר חלק א', אורח חיים סימן מ', המבהיר את דברי ילקוט שמעוני, שמואל א, א באות ע"ח כי נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן: "לפי שאין להן אלא לב אחד", באומרו: "ונראה כי רצה לומר, שלכן לא הוצרכו למצוות עשה שהזמן גרמן, שכן די להן לשעבר את לבן לאביהם שבשמיים בתפילה ובמצוות השייכות בהן". ור' גם דברי האר"י, טעמי המצוות פרשת בראשית.

<sup>24</sup> מנחות מג, ע"ב.

<sup>25</sup> אבודרהם, סדר שחרית של חול, ברכות השחר. זהו לכאורה גם ההסבר לאמירות שעליהן עמדנו במבוא לעיל בדבר העדיפות כביכול ללידת זכר על פני לידת נקבה. אמירות אלו אינן נובעות מגישה לפיה יש הבדל כלשהו בין המינים מבחינת איכותם, אלא נובעות מן העובדה כי הזכר מחויב במצוות רבות יותר. בעיני האדם התורני יש לכך חשיבות רבה, שכן השקפת עולמו רואה בהבאת ילדים לעולם, בין השאר, אמצעי להרבות כבוד שמים ולהוסיף לעולמנו אנשים העוסקים בעבודת הבורא. בעניין זה מעניין להפנות ל"תפילת הבנים" בשני לוחות הברית (השל"ה) המציינת: "כתבת בתורתך 'פרו ורבו' וכתבת בתורתך 'ולמדתם אותם את בניכם' והכוונה בשתייהן אחת... כדי שנהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי כל עמך בית ישראל יודעי שמך ולומדי תורתך".

<sup>26</sup> רש"ר הירש, סידור תפילה ברכות השחר.





מברכת "שעשאני כרצונו", שכן תפקידה אינו פחות משל האיש, אלא שונה.<sup>27</sup> האישה מתויבת לקיים פחות מצוות, שכן גם בלעדיתה בידה להגיע לדרגות רוחניות נעלות, לאור מבנה אישיותה, על כך מודה היא בבוקרו של יום. בדומה לכך מבאר המהר"ל מפראג,<sup>28</sup> כיצד אומרת הגמרא במסכת ברכות דף י"ז, כי על אף שנשים פטורות מלימוד תורה – "גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים":

"הנשים ראויות ומוכנות לה [אל מנוחת הנפש של העולם הבא] מצד עצמן... לפיכך גדולה ההבטחה שהבטיחן הקב"ה יותר מן האנשים... ובמעט הסיוע שמסייעות לתורה שכן גדול מאוד – כאשר כבר הן מוכנות לדבר, וכל המוכן לדבר מה בנקל ישיגו מצד תכונתו. אבל האנשים צריכים שיהיו עמלים וטורחים בתורה מבלי מנוח לילה ויום".

ניחוח מיוחד מקבלים דברים אלו בעת שמעיינים בספר ישועות יעקב,<sup>29</sup> המוסיף ומבהיר בהקשר זה כדלקמן:

כאשר נברא אדם הראשון נאמר בתורה "נעשה אדם" בלשון רבים.<sup>30</sup> מכיוון שהקב"ה ברא את עולמו יחידי, בלא שיתוף של גורמים או כוחות אחרים כלשהם, מבטא הביטוי "נעשה" בלשון רבים אות להתיעצות שקיים כביכול הקב"ה עם המלאכים הממונים על המידות השונות בעולמו. בהקשר זה מצינו במדרש,<sup>31</sup> כי לבריאת האדם קדמה התיעצות שלוותה בהתלבטות קשה בין המלאכים, ובלשון המדרש:

"אמר רבי סימון, בשעה שבא הקב"ה לברוא את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתות כיתות, וחבורות חבורות. מהם אומרים אל יברא, ויש מהם אומרים יברא.

על כך נאמר 'חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו':<sup>32</sup>  
חסד אומר – יברא, שהוא [האדם מטבעו נוטה להיות] גומל חסדים;

<sup>27</sup> לעניין זה ר' גם הסברו של הרב אליהו כי טוב, איש וביתו, בפרק "אשת חיל מי ימצא" (מהדורה שלישית) עמ' קכ"ג-קכ"ה.

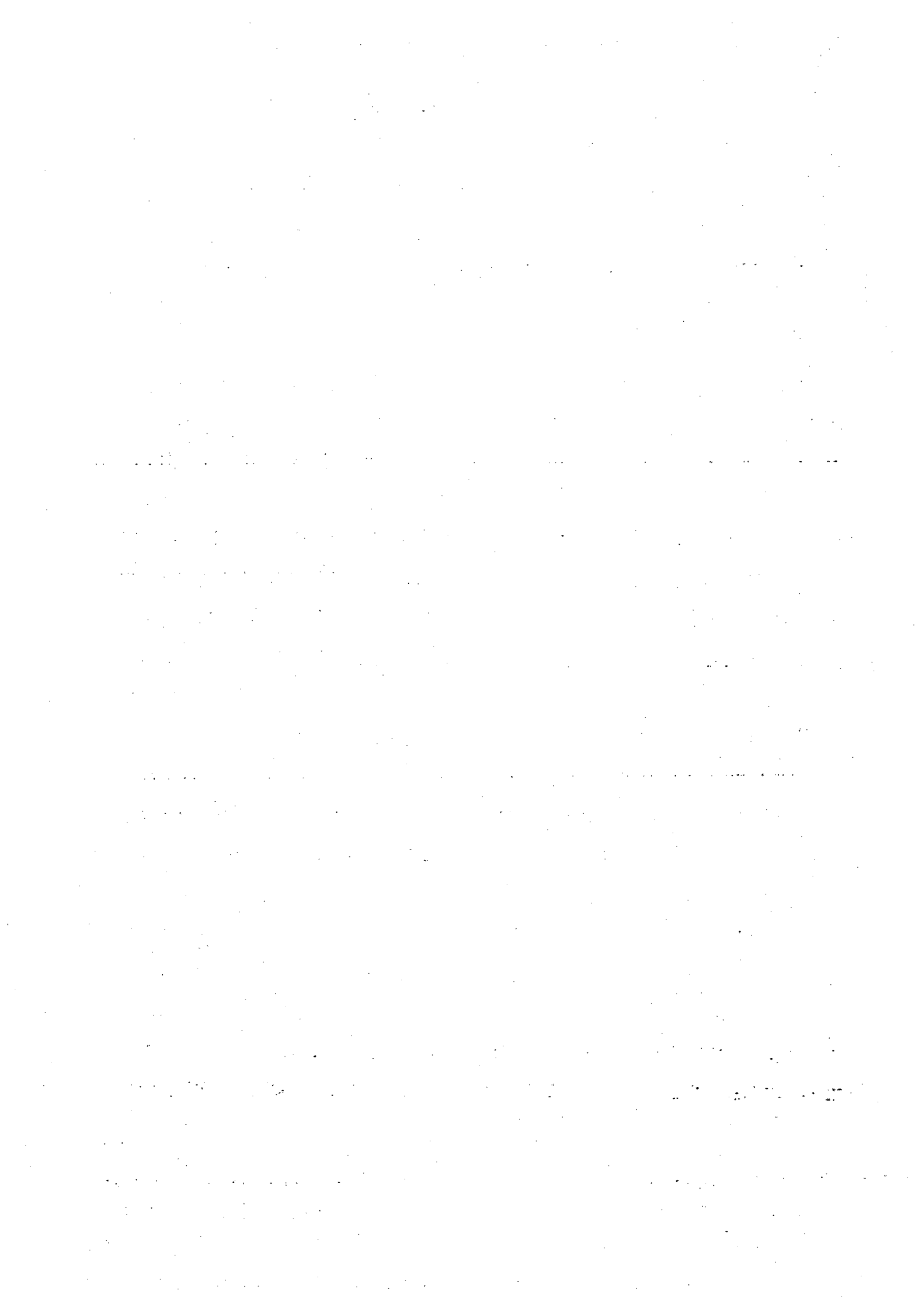
<sup>28</sup> המהר"ל מפראג, דרוש על התורה.

<sup>29</sup> הרב יעקב אורנשטיין, ישועות יעקב, אורח חיים סימן מ"ו באות ה'.

<sup>30</sup> בראשית א', כו: "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". "נעשה" משמע לשון רבים – ומכאן כי הקב"ה התיעץ בגורמים נוספים בטרם החליט לברוא את האדם.

<sup>31</sup> בראשית רבה (וילנא) ח'.

<sup>32</sup> תהילים פה. יא.



אמת אומר – אל יברא, שכולו שקרים;  
 צדק אומר – יברא, שהוא עושה צדקות;  
 שלום אומר – אל יברא, שכולו קטטה;

מה עשה הקב"ה [הרי הדעות שקולות ואין הכרעה]?

נטל אמת והשליכו לארץ שנאמר 'ותשלך אמת ארצה'<sup>33</sup> [בדרך זו נוצר רוב לבריאת האדם]<sup>34</sup>.

לעומת הלבטים הקשים והוויכוח בין הכוחות השקולים שליוו את בריאת האדם, הרי שבריאת האישה הייתה אקט שבו החליט הקב"ה לבדו, בלא לבטים כלשהם. לגבי בריאת האישה, מציין על כן ה"ישועות יעקב", כי הקב"ה בראה "כרצונו" – "כלומר, לפי רצונו בלבד, בלא להתייעץ".

מדוע היה צורך להתייעץ לגבי בריאת האיש ולא לגבי בריאת האישה?  
 דבר זה מבהיר ה"ישועות יעקב" שם באומרו:

"לפי שאם האדם – חוטא חס ושלום – הריהו פוגם במלאכים... [הכוונה כנראה למידות החסד, האמת, הצדק והשלום, שעמדתם יוצגה על ידי המלאכים כמפורט במדרש האמור]

[על כן] מדרך ענווה כשהדבר נוגע לקטן – נמלך בו הגדול [כלומר, הקב"ה] נועץ במלאכים בטרם ברא את האדם, שכן הדבר נגע למידות של חסד, אמת, צדק ושלום, אשר היה חשש כי האדם עלול לפגום בהם על יד מעשיו ולסכל השכנת מידות אלו בעולמו של הקב"ה]

[לעומת זאת] האישה... איננה עלולה לחטוא כמו האדם.

וזהו שהיא מברכת 'שעשאני כרצונו', היינו רצון הקב"ה לבד בלי התייעצות במלאכים".

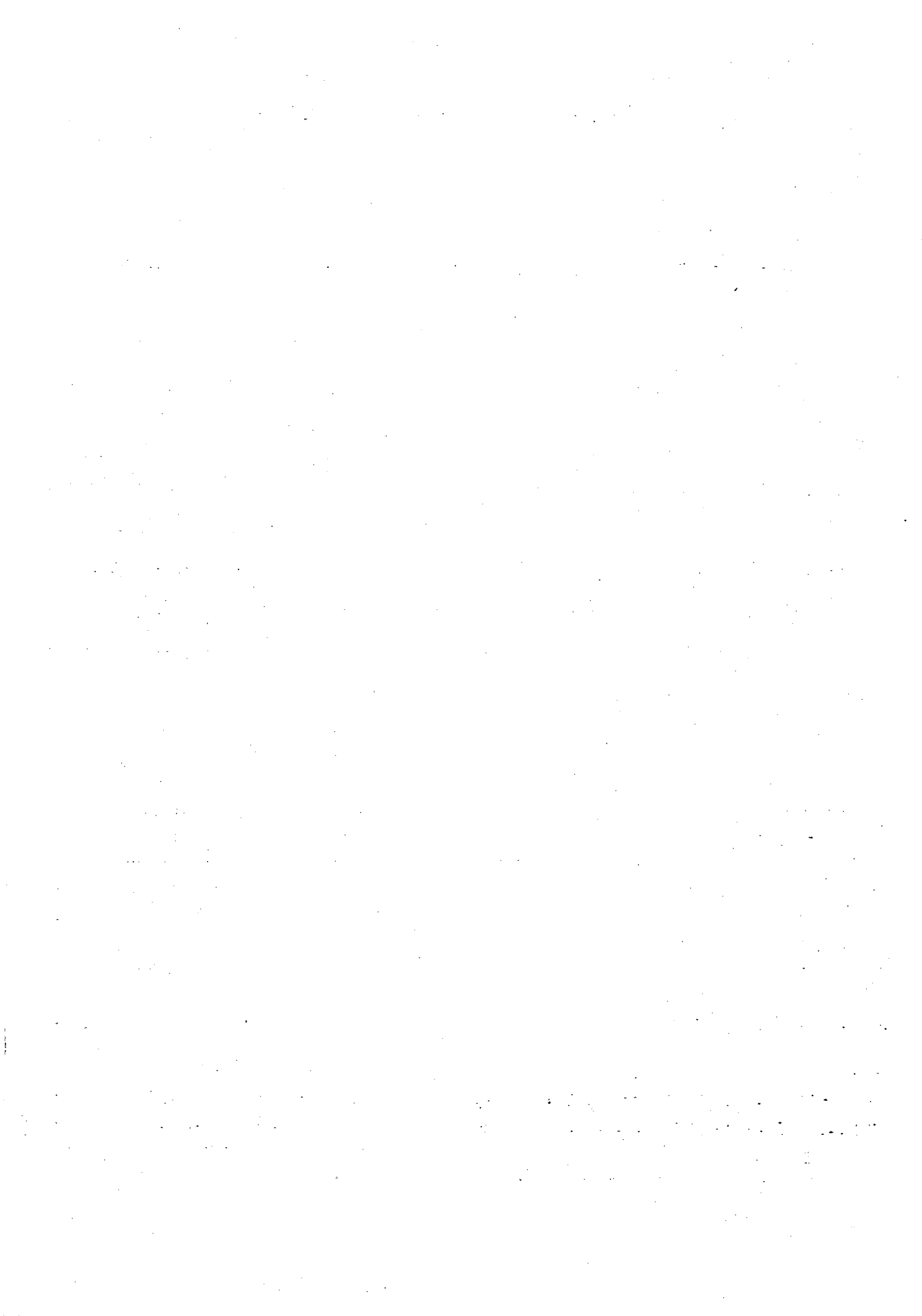
נראה כי הדברים תואמים להסברו של הרב הירש, כי מכיוון שהאיש זקוק מטבעו ל"זריקות עידוד" ולשינויים בשגרת חייו, ניתנו לו מצוות עשה שהזמן גרמן. לנוכח

<sup>33</sup> דניאל ח, יב.

<sup>34</sup> המשמעות המספרות של הדבר היא, כי על האדם הוטל להפנים את מידת האמת ולהצמיחה מתוכו, שנאמר "אמת מארץ תצמח", שכן אמת שמימית אינה אמת-מידה נכונה. האמת הושלכה ממרומיה המופשטים והערטילאיים אל הארץ, אל המציאות העכורה וקשייה, למען תצמח על רקע ממשי ואמיתי זה, מתוך תוכו של אדם.



מצוות אלו, קם האיש מדי בוקר ומשנן את חובותיו, תוך ציון העובדה כי הוא זכה לקבל מצוות שאינן מנת חלקם של אחרים, ואלו ברכות השחר שמברך האיש, לרבות הברכה של "שלא עשאני אישה" – הוא מברך על כי אין הוא פטור ממצוות עשה שהזמן גרמן. אבל האישה, לעומת זאת, פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן, שכן היא אינה זקוקה להן, על שום מבנה האישיות המאוזן שלה, הניחן ביציבות יחסית ובכושר הסתגלות למציאות החיים. מכיוון שהאישה "אינה עלולה לחטוא כמו האדם", לא התעוררה כל התלבטות בין המלאכים ולא היה על הקב"ה להיוועץ בטרם בריאת האישה במלאכים – נציגי המידות השונות של "חסד", "שלום", "אמת" ו"צדק". מכאן נוסח הברכה: "שעשאני כרצונו" – הבלעדי והברור.



## טהרת המשפחה

אוצר החכמה

"קוצותיו תלתלים שחורות כעורב"<sup>1</sup> דרשו חז"ל: "אף על פי שנראות כאילו הן כעורות ושחורות לאומרן ברבים... הרי הן ערבות עלי".<sup>2</sup>

השגרה היא אויב של כל רגש נעלה ומרומם.<sup>3</sup> בפרק הקודם עמדנו על כך, שמצוות עשה שהזמן גרמן ניתנו לאיש, מחמת הצורך שלו בחידוש ובזריקות עידוד של רוממות רוח, למען לא תכבה אש אמונתו, עקב שגרת יומו, ולמען לא תהפוך למצוות אנשים מלומדה.

השגרה יכולה לפגוע גם בחיי הנישואין. בהקשר זה נראה, כי אחת מן הסגולות המרהיבות לקיום קשר ארוך, ועם זאת בעלת משמעות ולהט מתחדש, טמונה בסוגיה המכונה "טהרת המשפחה", לה יוקדש פרק זה.

<sup>1</sup> שיר השירים ה, יא.

<sup>2</sup> ויקרא רבה יט, ג.

<sup>3</sup> את הכתוב ביחזקאל (מו, ט) "ובכא עם הארץ לפני ה' במועדים, הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב, והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה, לא ישוב דרך השער אשר בא בו, כי אם נכחו יצא" מבאר החסיד יעב"ץ בפירושו לאבות (א, ד): "הקפיד ה' יתברך שלא יראה [עולה הרגל את] השער [של בית המקדש] שתי פעמים, פן ישווה בעיניו לשער ביתו וקירות בית המקדש לקירותיו... כי בטבע האדם לקוץ בדברים בהתמדתם".

כמו כן, מצינו במדרש (בראשית רבה יז, אות ז): "שאלה מטרונה (גברת) אחת את ר' יוסי, למה במטמוניות? [כלומר, למה נבראה חוה מצלע האדם בעודו ישן]... אמרה לו: מוסיפה אני על דבריך, אמורה הייתי להנשא לאחי אמי, ועל ידי שגדלתי עמו בבית, התכערתי בעיניו והלך ונשא לו אישה אחרת ואינה נאה כמוני". בהקשר זה מציין הרב חיים שמואלביץ (ראש ישיבת מיר בירושלים) בספרו שיחות מוסר (ירושלים, תשל"א) מאמר ט"ז:

"אף רגשות שבטבע, כנשיאת חן וכדומה, דועכים ומתבטלים על ידי ההרגל, ולא זו בלבד, אלא שבמקום החן בא המיאוס בדבר, וגראה לאדם כמכוער ונפשו קצה בו. זו היא הסכנה שבהרגל. כך נתפרש בכתוב (משלי כה, יז) "הקד רגלך מבית רעך, פן ישבעך ושנאך" – אף לנצח הטוב ביותר מהווה ההרגל סכנה עד שייהפך לשונא. עד כדי כך קצה נפש האדם מן ההרגל".





ככלל, היהדות אינה דוגלת בדיכוי יצרים, מהטעם הפשוט שיצר לא ניתן לדכא. יצר מדוכא כמוהו כקפיץ, אשר ככל שכובשים אותו יותר, סופו שיתפרץ יותר, ואף יסטה ממסלולו. תכליתה של ההלכה היא אך ורק לעדן את היצרים ולתעל אותם לכיוונים חיוביים, אך לא לדכא אותם. משום כך, אין איסור בתורה ליהנות ממאכלים, אלא שיש לאכול מזון כשר. כמו כן, לא נאסרו יחסי אישות, אלא שיש לקיימם בסייגים הראויים – נאסרו עריות, נאסרה אשת איש, אך הותרו יחסי אישות במסגרת הנישואין ואדם נדרש להשתמש ביצרו באיזון ראוי.<sup>4</sup>

בהקשר זה יש לציין כי רש"י על הפסוק "והאדם ידע את חוה אשתו",<sup>5</sup> מבהיר "כבר קודם הענין של מעלה – קודם שחטא ונטרד מגן עדן". כלומר, רש"י מצא לנכון להדגיש כי יחסי המין אינם תופעה יצרית המתרחשת רק בעולם שלאחר החטא, אלא הם קיימים גם בעולם האידיאלי שהתקיים בטרם התרחש החטא ואדרבה, מדובר במצווה.

הנצרות רואה ביחסי האישות חטא, שבני אדם רגילים, להבדיל מאנשי דת, אינם משכילים להימנע ממנו. לעומת זאת, המצווה הראשונה שהצטווה בה האדם היא "פרו ורבו" ואף כאשר אין המדובר ביחסים שהאישה עשויה להתעבר מהם, כגון בשעת היריונה, מהווים יחסי האישות אקט חיובי ואף מצווה. יתרה מכך, במסכת יומא מוצאים אנו כי חז"ל פירשו את הפסוק "וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד",<sup>6</sup> "טוב מאד" זהו יצרו של אדם, אשר בלעדיו "לא בנה אדם בית ולא נשא אישה ולא הוליד בנים".<sup>7</sup>

יתרה מכך, על פי השקפת העולם התורנית "הקב"ה הסתכל באורייתא [בתורה] וברא עלמא [את העולם]". התורה ניתנה על ידי בורא עולם, והוא שברא גם את טבעו של האדם, כשקיימת התאמה מלאה ביניהם. טבע האדם אינו יכול אפוא להיות שלילי כשלעצמו, ואין בו כדי לסתור לציווי התורה, שהרי אלו ניתנו מלכתחילה לבני אדם בעלי יצרים שנוצרו אף הם על ידי נותן התורה. פועלה של ההלכה הוא על כן, אך ורק לחנך את האדם לחוש מידה ולתעל את יצריו לאפיקים קונסטרוקטיביים.<sup>8</sup> לעומת זאת,

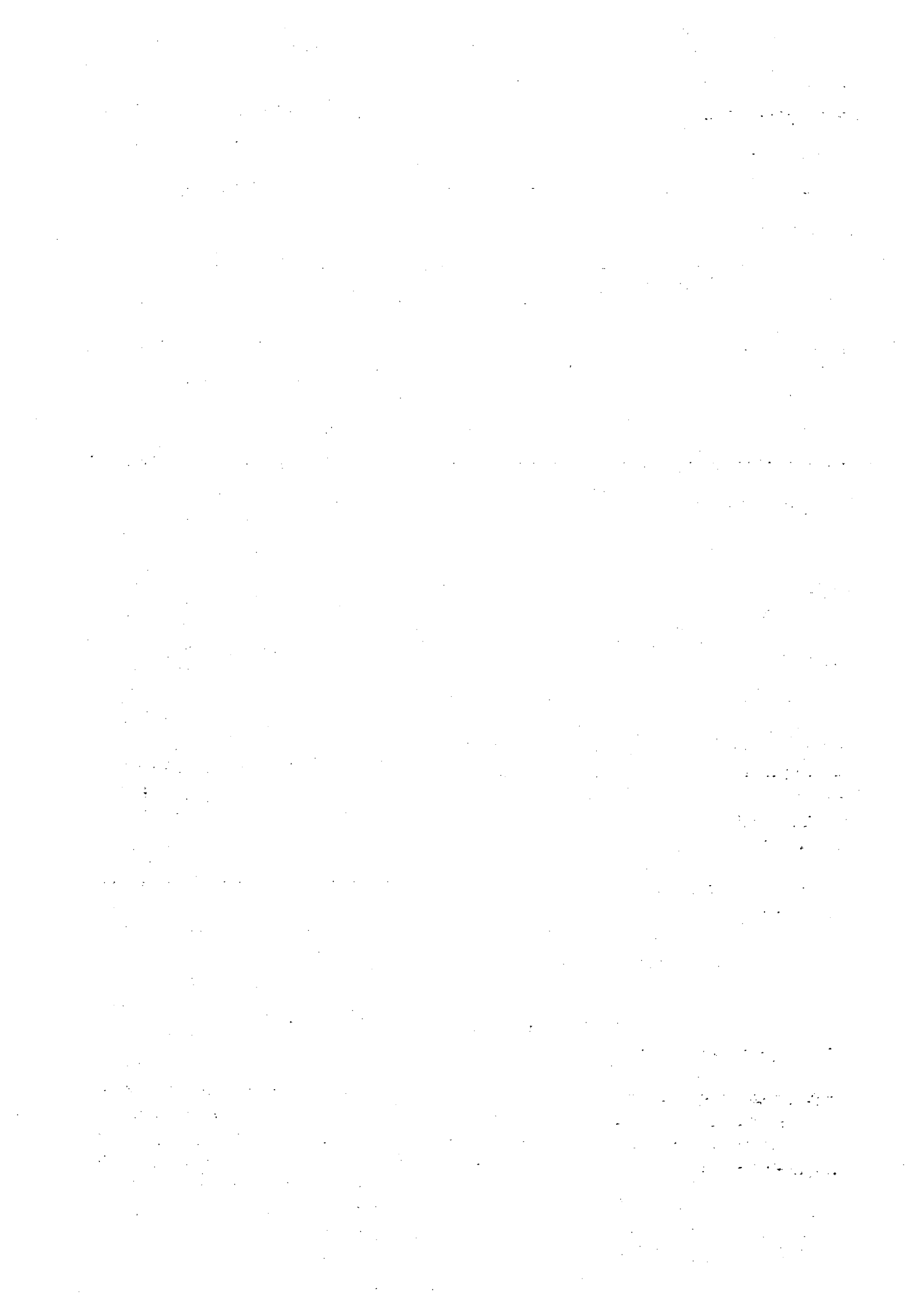
<sup>4</sup> ר' דבריו הנשגבים של הרמב"ן באגרת קודש, כתבי הרמב"ן כרך שני מהדורת שוועל, עמ' שט"ו.

<sup>5</sup> בראשית ד, א.

<sup>6</sup> בראשית א, לא.

<sup>7</sup> יומא סט, ע"ב.

<sup>8</sup> הרב אליהו כי טוב, איש וביתו (מהדורה שלישית) עמ' ט"ו, מתייחס לחוש המידה כערך יסוד ומביא בהקשר



התנזרות כוללת מיצרים כלשהם, משמעה חוסר אמון ביכולתו של האדם לקיים תורה ומצוות תוך תיעול יצריו לאפיקים רצויים בלבד, והדבר סותר לגישתה של ההלכה.<sup>9</sup> מגיעים הדברים לידי כך, שנוזירות מוגדרת כחטא, ואף מי שמתנזר מיינן בלבד ולפרק זמן קצוב בלבד, נחשב לחוטא ומחויב להביא קורבן חטאת.<sup>10</sup> הנאה אינה נתפסת אפוא כדבר שלילי בעיני חז"ל, אלא מהווה תמריץ חיוני לכל פעולותיו של האדם.<sup>11</sup>

בהתאם לכך נראה, כי לא זו בלבד שחז"ל אינם שוללים את הקשר המיני, אלא שהם יוצאים מנקודת הנחה כי התשוקה בין בני זוג, מהווה דבק טוב המקרב אותם זה לזה, והיא משמשת אבן בניין לקשר הדוק ומשמעותי ביניהם.<sup>12</sup>

אך כאן נוצר קושי. הימשכות ותמידות הקשר, שהן מיסודות הבית היהודי, ניצבות בעוכריו של הלהט ונחוצה לבני הזוג מעת לעת – התחדשות. היטיב לבטא את

זה את דברי הרב סעדיה גאון, בספרו אמונות ודעות, מאמר עשירי; הרמב"ם בהלכות דעות, פרקים א', ג' ו'ה'; הרמב"ם בספרו שמונה פרקים פרק ד'; ואף ה"חפץ חיים" בספרו המונומנטלי משנה ברורה סימן קנ"ו סעיף א'.

<sup>9</sup> מגיעים הדברים לידי כך שבירושלמי, סוף קידושין נאמר: "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראתה עינו ולא אכל ממנו".

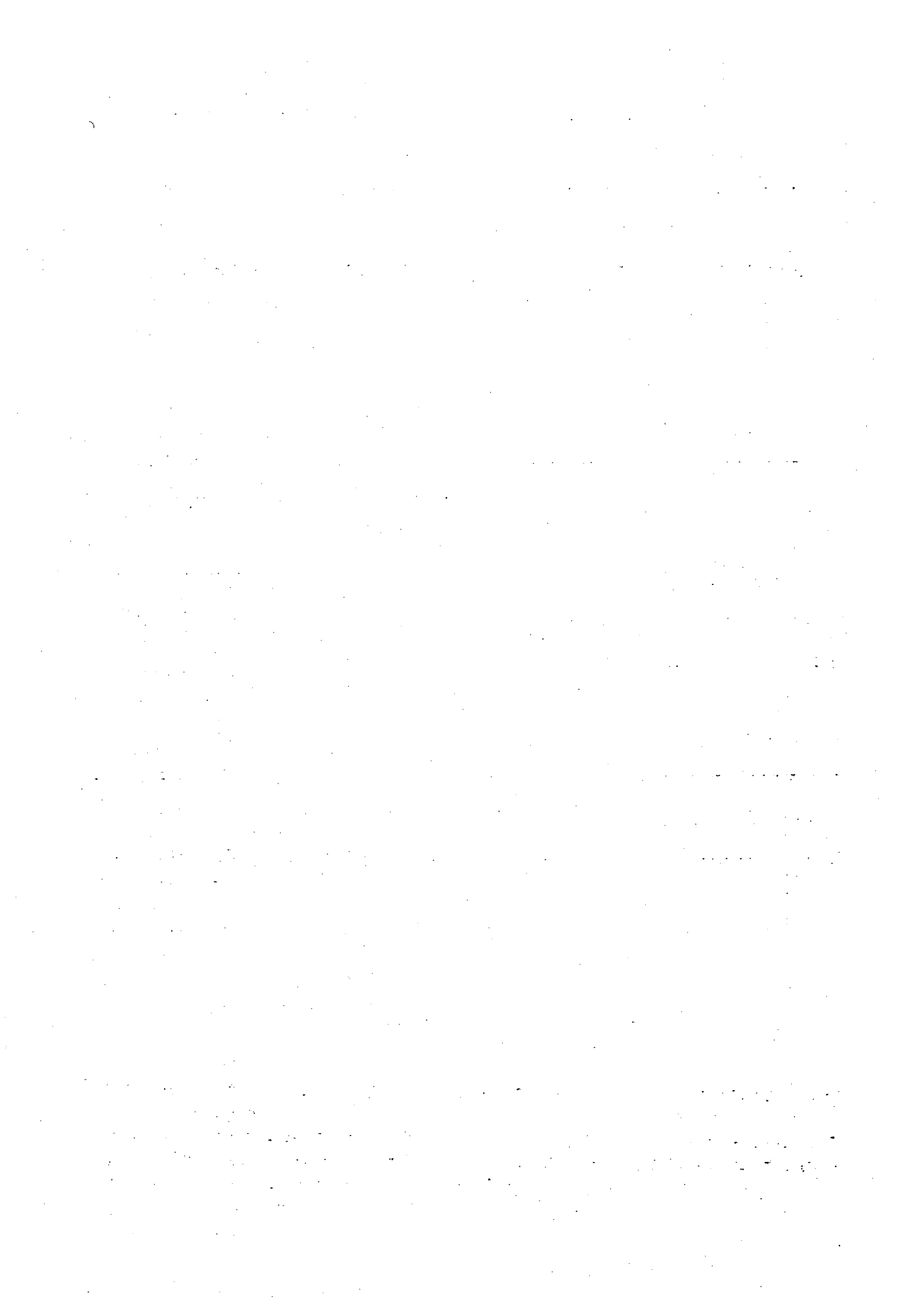
<sup>10</sup> בגמרא במסכת נזיר (יט, ע"א) מובא בהקשר זה: "ר' אלעזר הקפר ברבי אומר, מה תלמוד לומר 'וכיפר עליו מאשר חטא על הנפשי' (במדבר ו, יא), וכי באיזו נפש חטא זה [הנזיר]? אלא שציער עצמו מן היין. וקל וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה". עם זאת, ראוי לציין כי גם בהקשר זה קיימות דעות קוטביות בחז"ל, ודעת התנא ר' אליעזר היא כי הנזיר נקרא "קדוש" כפי שנאמר "קדוש יהיה" (במדבר ו, ה). לשיטת ר' אליעזר מוטל על הנזיר להביא קורבן חטאת עם סיום נזירותו כדי לכפר על כך שסיים את נזירותו, שכן משהגיע לדרגה רוחנית נעלה של הכרה בכך שעדיפה היא נזירות, היה עליו לעמוד כל ימיו בקדושה, וצריך הוא כפרה על כל שבו להיטמא בתאוות העולם הזה. לעניין זה ר' רמב"ן במדבר ו, יד.

<sup>11</sup> הגמרא במסכת יומא סט, ע"ב, מציינת כי חז"ל התפללו לביטול היצר של עבודה זרה ונענו. לאחר מכן ביקשו חז"ל מהקב"ה כי יבוטל גם היצר המיני. אולם, התוצאה הייתה כי אפילו תרגולת לא הטילה ביצים – בהעדר תמריץ לעשות כן. הגמרא מתארת על כן את ההתלבטות של חז"ל באופן הבא:

נבטל את יצר הרע לחלוטין – יכלה העולם, שכן בהעדר תמריץ זה לא יעסקו הבריות בפרייה ורבייה; נתפלל על חציו – דהיינו שיתבטל חלק מן היצר, כך שאדם יתאוה לאשתו, אך היצר לא יסיתהו לאישה אחרת, הרי שדבר זה אינו אפשרי, שכן הכלל הוא כי אין "יצר סלקטיבי", וכשקיים יצר, הרי שפועלו התאוותני נטול הבחנה ורק לאדם מסורה הבחירה כיצד לתעל את יצריו.

על כן, ביקשו חז"ל מן הקב"ה, כי "יעזור עין אחת של היצר", והועילה בקשה זו לכך, שאין אדם מן היישוב מתעורר לחטוא עם קרובותיו (כגון אמו, אחותו ובתו).

<sup>12</sup> הפתיחות וההתחשבות המצויות במקורות בהקשר זה מרתקות. כך כתבו המקובלים, כי על הבעל להאריך בחיבור כדי שאישתו תגיע להנאה מלאה (סידור בית יעקב, הנהגת ליל שבת). כמו כן מוצאים אנו, כי לאחר שהוא מגיע אל סיפוקו אל לו לנתק מייד את המגע הגופני ומוטל עליו להישאר עם אישתו, כדי שלא תרגיש כי נגמרה חיבתו אליה (כף החיים סימן ר"מ, סעיף קטן נ"ט וכן בסעיף קטן ו' על פי האר"י ז"ל). בגמרא אף נאמר "שארה כסותה ועונתה לא יגרע" (שמות כא, י), שארה – זה קירוב בשר... לכן האומר 'אני בבגדי והיא בבגדה' – יוציא וייתן כתובה, שאין זו דרך חיבה" (כתובות מת, ע"א; אבן העזר סימן ע"ו, סעיף י"ג). המקובלים מוסיפים ומדגישים כי ראוי שבעת קיום היחסים לא יחצוץ שום דבר בין בני הזוג, כך שהקרבה תהא מוחלטת (כף החיים ר"מ, סעיף קטן ס').



הדברים פרופ' נחום לאם המציין בהקשר זה בספרו סוגה בשושנים:<sup>13</sup>

"אחד האויבים המסוכנים ביותר של חיי הנישואין הוא השגרה המאיימת על חיי המין לאחר שפג החידוש שבחיי האישות. קל יחסית להינשא, אך לשמור על קשר הנישואין הוא עניין אחר לגמרי. התלמוד משווה את קושי הזיווג לקריעת ים סוף, והנס באותו מאורע גדול לא היה רק בקריעת הים אלא אף בכך שהמים המשיכו בהתמדה לעמוד כחומה מימינם ומשמאלם. הוא הדין בנישואי בעל ואישה.

משיכה מינית מקרבת בני זוג, ממריצה אותם ליצור קשר זה עם זה ומסייעת להם בשנות הנישואין הראשונות. אך לאחר מכן, משפג כוחה וקסמה של משיכה זו, עומד הקשר בין בני הזוג בסכנה של התפוררות איטית ונדרשת להם מעת לעת התחדשות, כדי לשמור על אהבתם כבראשונה".

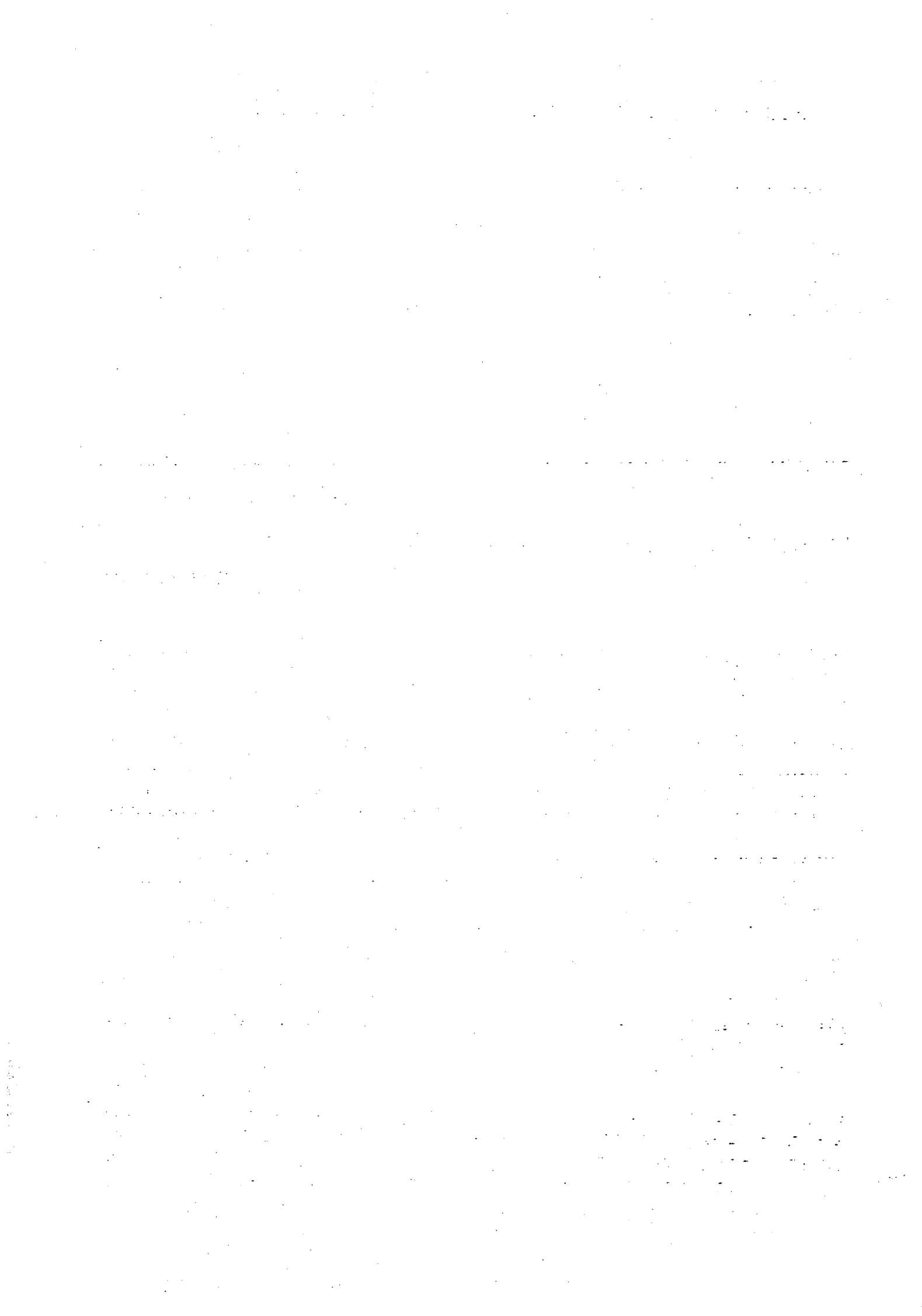
התחדשות זו מאין חימצא – בלא שבני הזוג ישרכו את דרכם לרעות בשדות זרים? לשם כך, נוצר בין בני הזוג עצמם מנגנון של "אסור – מותר", לפיו אסור לבני הזוג מגע מיני ואף כל מגע של חיבה במשך כשבועיים בכל חודש<sup>14</sup> ואילו ביתרת החודש – היחסים הם מצווה.

מכיוון שטבעו של אדם הוא לחשוק דווקא במה שאסור לו, הרי העובדה שבני הזוג אסורים בכל מגע במשך כמחצית החודש, גורמת למגע הבא בתקופה שלאחר מכן להיות נחשק ונכסף. ליחסים אלו יש ניחוח של חיזור – כמו בתחילת הקשר בין בני הזוג. כתוצאה מכך, אין בני הזוג רואים בקיום היחסים אקט שגרתי ומובן מאליו, והם מצפים לו בכליון עיניים, אף לאחר שנות נישואין רבות. כך מתאר את הדברים הרב אליהו כי טוב:

"האישה בישראל השומרת על דיני הטהרה, פורשת בשעת הפרישה ומיטהרת בעת הטהרה, חביבה היא על בעלה תמיד כביום כניסתה לחופה.

<sup>13</sup> פרופ' נחום לאם, סוגה בשושנים (הוצאת המרכז הארצי למען טהרת המשפחה בישראל) [קטעים מהספר פורסמו ב"אל המקורות", חלק א' (תשל"ו), 246].

<sup>14</sup> האיסור הוא בימי הווסת של האישה, ולאחר מכן (לאחר מינימום של חמישה ימים) עושה האישה הפסק טהרה, סופרת שבעה ימים נקיים, שבסופם היא טובלת במקווה טהרה ואחר כך מותר לבני הזוג לקיים יחסים – ע"ל מחזורי הבא. התוצאה היא, כי מתוך ימי כל חודש מתרחקים בני הזוג זו מזה במשך 12 עד 14 יום. לתיאור כללי של הלכות גידה ר' הרב אליהו כי טוב, איש ופיתו (מהדורה שלישית) בעמ' שכ"ה-ש"מ, וכן בספר נתיבות טוהר. לפירוט הלכות ר' ספרו של הרב מרדכי אליהו, דרכי טהרה (הוצאת סוכת דוד, תשמ"ד).



חייה עם בעלה, חיים של אהבה הם ושל כבוד כל ימיהם. לעולם לא ישבעו זה מזה ולא יקוצו זה בזה. מחיצה של שושנים הם גודרים ביניהם בשעת האיסור,<sup>15</sup> וכל אותה עת נדחק הלהט הגופני לצדדין ובמקומו בא להט הנפש...<sup>16</sup>

זאת ועוד, בימי האיסור נהנה כל אחד מבני הזוג מתקופה של פרטיות, ובני הזוג גם לומדים לחיות זה בצד זה חיים שיש בהם קשר ערכי טהור, נטול מגע פיזי. אלו ימים של אהבה אפלטונית,<sup>17</sup> ימים של ערגה ושל כבוד הדדי. ככלל, דרך האוהבים היא שאין הם מקפידים על כבודם.<sup>18</sup> עם זאת, גם איש ואישה שהאהבה ביניהם גדולה, מן הראוי כי ימשיכו להקפיד לנהוג במידה של כבוד זה עם זה, כדי ליצור מערכת יחסים ראויה, שתשמר גם בתקופות של צינה הפוקדות את חיינו. ואכן, ימי איסור המגע מחייבים את בני הזוג לפתח ביניהם יחס כזה שיסודו רגש, צניעות, נימוס וכבוד הדדי.

<sup>15</sup> מחיצת השושנים מסמנת גדר אשר בני הזוג מציבים ביניהם באותם ימים ושכל כולה עדינות ויפוי כשושנה. בני הזוג ממשיכים להתייחד זה עם זה ואם ירצו לפרוץ את הגדר יוכלו לעשות כן בנקל, בלא שאיש מלבדם יידע על כך. גדר זו מורכבת אך ורק מ"פרחי שושנה" – ואדם יכול להביא לרמיסתם באחת – אך אם בעל נפש הוא, לא יעשה כן.

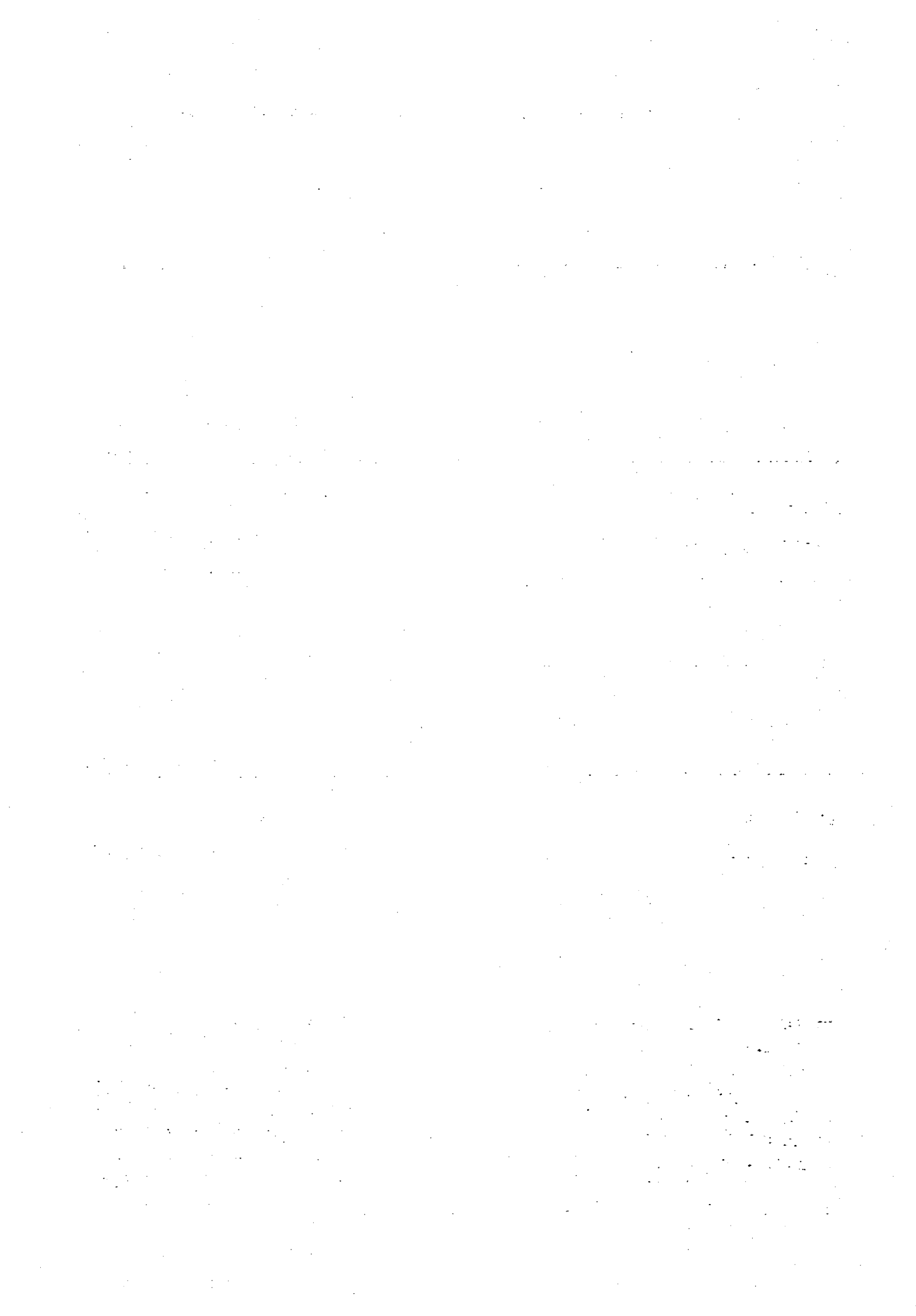
מקור המונח "סוגה בשושנים" בסוגיה בסנהדרין לו, ע"א. אמר אפיקורוס אחד לרב כהנא: הכיצד מותר לבני זוג להתייחד זה עם זה כאשר האישה היא נידה? וכי כיצד ישלטו ביצרם? "אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת?" השיב לו רב כהנא, כי התורה העידה עלינו "סוגה בשושנים" (שיר השירים ז, ג) – שאפילו כסוגה בשושנים – לא יפרצו בהן פרצות. מבהיר תוספות שם: "התורה העידה עלינו 'סוגה בשושנים' – לענין דם גדות נדרש, כשאומרת דם כשושנה אדומה ראיתי – מיד פורש".

<sup>16</sup> הרב אליהו כי טוב, בספרו איש וביתו (מהדורה שלישית) בעמ' שכ"א–שכ"ב. הוא מציין שם, כי גורם ההתחדשות הוא מוטיב מאפיין אצל עם ישראל, המייחד אותם משאר האומות. לפיכך מונים ישראל את ימות השנה על פי הירח ולא על פי שנת חמה, שכן הירח מתחדש והולך, מתמעט ומתגדל עם שינוי העיתים, אך לעולם אינו כלה, אלא מתחדש וגדל אחרי כל התמעטות. הקב"ה טבע באישה אותה תכונת התחדשות שנטבעה בנפש האומה, והיא מתחדשת ובאה מדי חודש בחודשו כאור הירח שמתחדש ובא תמיד. היא מתחדשת במרחבי חווייתה, בכוח פריונה ובאהבת עלומיה.

ייתכן שיש להבין בדרך זו את דבריו של רש"י (מסכת מגילה כב, ע"ב) המציין בשם מורו הזקן ז"ל כי בעקבות כך שהנשים לא רצו ליתן נזמיהן לבעליהן לשם עשיית העגל "ונתן הקב"ה שכרן של נשים בעולם הזה, שיהיו משמדות ראשי חודשים יותר מן האנשים, ולעולם הבא הן עתידות להתחדש כמו ראשי חודשים, שנאמר: 'תתחדש כנשר געורכי' (תהילים קג, ה)". להסבר אחר ר' טור, אורח חיים סימן תי"ז בשם אהיו, רבי יהודה.

<sup>17</sup> בהקשר זה מציין הרב שמשון בן רפאל הירש, בפירושו לתורה (ויקרא כ, יח), כי האיסור לקיים יחסים עם נידה נכתב בסמוך לאיסור לקיים יחסים עם אחות ויתכן כי סמיכות זו "בא ללמדנו, שיש עיתים בנישואי ישראל שיתסי איש ואישה אינם אלא כיתסי את ואחות. דבר זה רחוק מלפגוע בקרבת הלכות של הנישואין; היפובו של דבר, יש בו כדי להעמיק אתה קרבת לב ולהעלות אותה מבחינה דרהנית ומוסרית".

<sup>18</sup> הרב אברהם ישעיהו קרליץ (ה"חזון אי"ש") מציין באיגרת: "עליו להשתדל להראות אהבה וקירוב בריבוי שיחה וריצו... התייחסות בכבוד וחרדת דרך ארץ מראה חסרון קירוב, שצריך להתייחס ביהוד ביותר קירוב, אשר יחס מכובד לא ימצא לו מקום."





לאחר תקופת הערגה האפלטונית, שבים ובאים ימי המגע והקרבה הגופנית, המקבלים כעת טעם חדש, שלא נס ליחו, המתעצם כתוצאה מן הציפייה ומן המתת המיני שנבנה לקראת קרבה זו במשך כל ימי האיסור.

מעברים אלו בין אסור למותר, יוצרים אפוא מנגנון של התחדשות מתמדת בין בני הזוג. ובלשון הגמרא במסכת נידה "מפני מה אמרה תורה נידה (אסורה) לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה, אמרה תורה, תהא טמאה שבעת ימים כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה".<sup>19</sup>

כדי להעניק ניחוח נוסף של רעננות וחידוש ליחסים אלה, מפרידה בין תקופת ה"אסור" לתקופת ה"מותר" טבילה במקווה מים.<sup>20</sup> בניגוד לדעה המוקדמת והמוטעית, אין המדובר בשרידים של תודעת היגינה מסוימת,<sup>21</sup> או בנושא הטבוע בתוכם של מיסטיקה.<sup>22</sup> טעמה של הטבילה במקווה מובהר בספר החינוך כדלקמן:

"ובטעם המים שיטהרו כל טמא אחר שוב על צד הפשט, כי העניין הוא, כדי

שיראה האדם את עצמו אחר הטבילה כאילו נברא באותה שעה.

כמו שהיה העולם כולו ימים טרם היות בו האדם... ויתן אל ליבו בדמיון כי

כמו שנתחדש בגופו יחדש גם כן פעולותיו לטוב".<sup>23</sup>

כלומר, מדובר בפעולה שמטרתה להחזיר את החומר ליסודו, לתקופה שבה היה העולם תוהו ובוהו ומוצף כולו במים ורק רוח אלוקים מרחפת על גביהן. על כן, יש ליטול מבראשית טבעיים ולא מים שאובים – ולטבול בהם את כל הגוף באחת.

<sup>19</sup> נידה לא, ע"ב.

<sup>20</sup> הטבילה מתבצעת על ידי כניסת כל גוף האדם בבת אחת למקווה המכיל כמות של לפחות 40 סאה (כ-750 ליטר) של מי גשמים או מי מעיין, הכשרים לטבילה. מים אלו מכונסים באופן מיוחד לכך, ולא בכריכה או באמבטיה. המדובר בגזרת הכתוב, שמחמתה לא מועילה רחצה באלף סאה מים רגילים, ויש צורך בארבעים סאה של מי המקווה, כפי שמבהיר הרמב"ם (סוף הלכות מקוואות): "דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות – גזירת הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים – אלא גזירת הכתוב היא". עם זאת, העובדה שמדובר בגזרת הכתוב אינה מונעת מתן טעם והיגיון בדברים, כפי שנראה להלן.

<sup>21</sup> טבילה זו אינה קשורה להיגינה כלל, שהרי די בשהייה של שנייה אחת מתחת לפני המים כדי להיטהר, ואדרבה האישה נכנסת למקווה כשהיא כבר רחוצה וממורקת למשעי. הכלל הוא כי קודם לטבילה במקווה מוטל על המיטהר להתרחץ היטב במים ולהסיר מעצמו כל לכלוך, וכל דבר הדבוק אל הגוף מהווה חציצה הפוסלת את הטבילה. אין המדובר אפוא באמצעי היגייני וטעמה של טבילה זו שונה לחלוטין.

<sup>22</sup> הרמב"ם מדגיש כי יש לדחות מכול וכול את האמונות הטפלות שנהגו בדתות אחרות, כאילו האישה הנידה נושאת אות קלון מיסטי כלשהו. ר' מורה נבוכים חלק ג', פרק מ"ו.

<sup>23</sup> רבי אהרון הלוי מברצלונה, ספר החינוך מצווה קע"ג.



פעולה זו מהווה חזרה אל תקופת הבראשית ולאחריה יוצא מן המקווה אדם חדש, שונה לחלוטין, המתחיל את חייו בנקודה זו – משל נברא זה עתה. כך יכול אדם להשיל מעליו את כל עברו המעיק, את כל העכבות שצבר ואת כל מה שמנע ממנו לפתוח דף חדש ונקי לחלוטין.<sup>24</sup>

ה"שם משמואל"<sup>25</sup> מוסיף ומבהיר בנוגע לדרך פעולתו של המקווה כי:

"המים הם פשוטים ואין להם גוון כלל, רק כגוון הכלי הניתנים בו. על כן טומאה שמקורה הוא שניות ודמיון ותמורה, הפך הפשטות, ואין לה מציאות במים, שהוא מקום הפשטות. משום כך, בבוא הטמא למים, בהכרח פורחת הטומאה ממנו".

אם כן, המקווה מהווה חזרה של האדם אל הטבע כהווייתו, אל עצמיותו במקורה, בלא דמיונות והשפעות סביבתיות. כאשר האדם שב אל ה"אני" האותנטי שלו.<sup>26</sup> הטבילה במקווה היא אקט שנועד לתת לאדם את הכוח לומר: הנני אדם חדש, שונה ונפרד מזה הקודם אשר שב ליסודו, נבראתי מחדש כעת. בלשונו של הרב אליהו כי טוב בספרו איש וביתו:<sup>27</sup>

"כשברא הקב"ה שמיים וארץ, עד שלא כילה כל מלאכתו הייתה הארץ משוקעת במים... עד שגזר הבורא ואמר: 'יקוו המים מתחת לשמיים אל מקום אחד ותיראה היבשה'.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> כך מובהרים הדברים על ידי אחד מגדולי החסידות, האדמו"ר ר' אברהם מסוכאטשוב (מחבר הספרים אגלי טל ואבני נזר וחתנו של רבי מנחם מגדל מקוצק):

"כתוב (ידמיהו יז, יג) 'מקוה ישראל ה'', ואמרו חז"ל (מסכת יומא פה, ע"ב) 'מה מקווה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל'. פירושו, כי הקב"ה שם גבולות בעולמו, וברואים החיים בים – כיוון שהם עולים ליבשה מיד מתים וכן ברואים שביבשה אינם יכולים לחיות במים. על כן, הטובל במים הרי הוא כאילו איבד את החיות שהייתה לו מכבר ומתחיל לחיות חיים חדשים. על כן נטהר – כי איננו אותו האיש עם החיות שמכבר, שנטמא.

כמו כן, גבולות חילק הקב"ה בעולמו, עליונים למעלה ותחתונים למטה. לפי זה, השב בתשובה שדבק בה' יתברך למעלה, הרי נפרד מהחיות שהייתה לו מכבר, ושואב חיים חדשים, על כן נטהר מעוונותיו הקודמים".

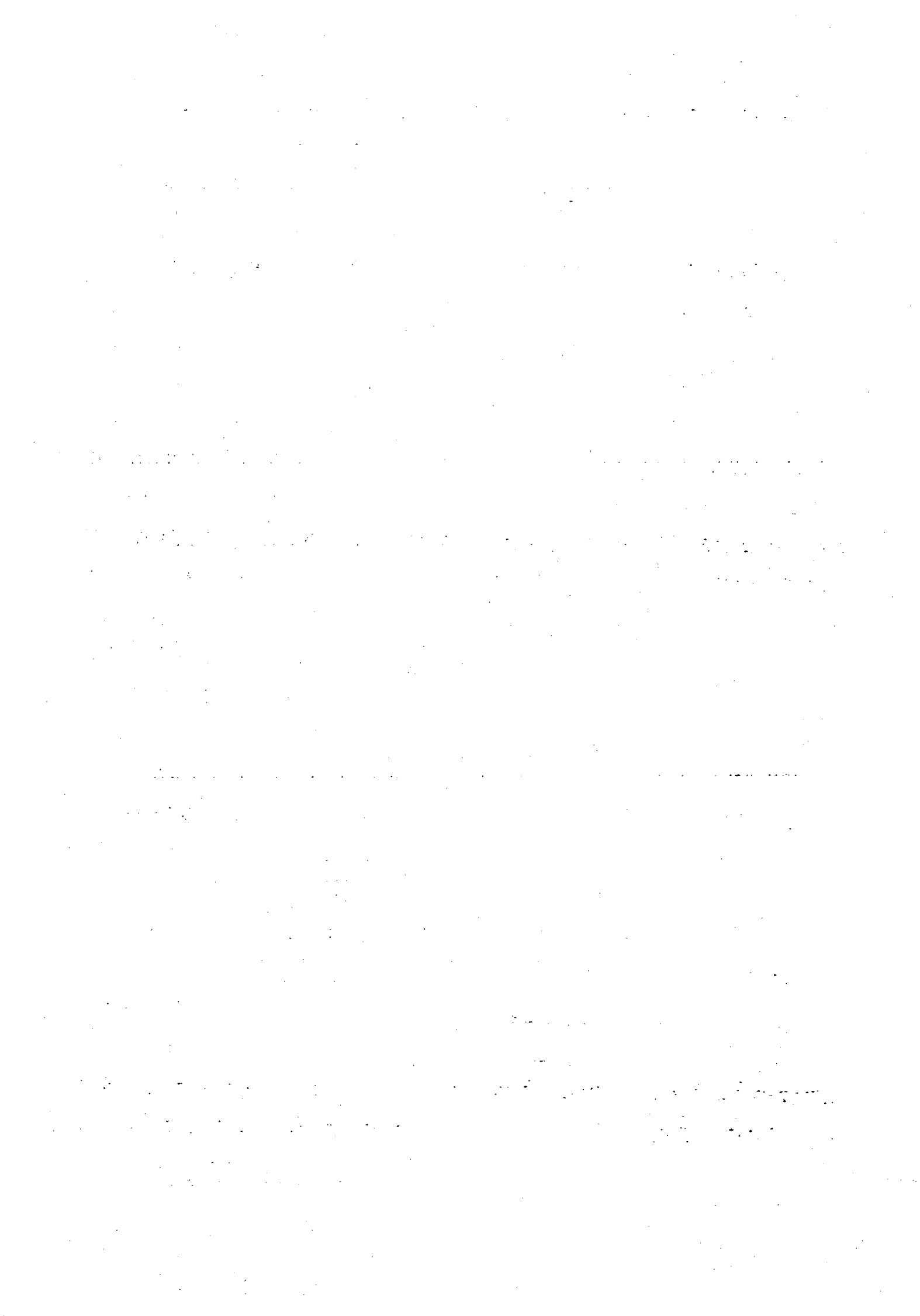
לענין זה ר' בספרו של בנו, שם משמואל, מועדים, על שבת תשובה, שנת תרע"ב, בשם אביו.

<sup>25</sup> שם, שם.

<sup>26</sup> על ה"אני" האותנטי של האדם בספרות חז"ל ככלל, ובדברי הרב י" ב' סלוביצי'יק בפרט, עמד אחי, ד"ר יעקב וינרוט, בדברים המרחיבים שנשא לזכרו של פרופ' אריאל רוזן צבי ז"ל. ר' וינרוט, "לבכות לאריאל", דיני ישראל (אוניברסיטת תל-אביב, 1997) כרך י"ח, בעמ' י"ג-כ"א.

<sup>27</sup> הרב אליהו כי-טוב, איש וביתו, עמ' שכ"ג.

<sup>28</sup> בראשית א. ט.



אותה שעה הייתה גם הארץ וכל אשר עליה זכים וטהורים באין כתם של חטא או טומאה מכתים אותם.

עכשיו יורד המיטהר את המים הללו, שנשארו צפים על הארץ - מי המעיין, או אל המים שנקוו באדמה ממטר השמיים, והרי הוא משקיע עצמו כולו במים שצפים עליו מכל צד. באותה שעה עולמו של המיטהר נעשה עליו כאילו היה 'מים במים' כבשעת הבריאה. ואחר, הוא יוצא משם ועולה מחודש ומטוהר לעולם, שגם הוא נעשה עליו מחודש ומטוהר, וכל הטומאה של אתמול פרח מעליו ונגוזה אל מעבר לבריאה, התחדשות שלמה".

המקווה הוא אם כן סמל של התחדשות, וההלכה מייחסת חשיבות עצומה לפעולות סמליות וחיצוניות שעושה האדם, שכן למעשים אלו יש השפעה עמוקה על הווייתו של האדם. בהקשר זה מבהיר ר' אהרון מברצלונה בספר החינוך, כי לאדם יש יכולת לשנות את טיבו וטבעו על ידי מעשים חיצוניים, שכן דרכו של אדם להיות מושפע ממעשיו, ויותר ממה שאדם פועל על פי תכניו הפנימיים, נקבעים תכנים אלו על פי מעשיו החיצוניים. כך מובהר בספר החינוך:

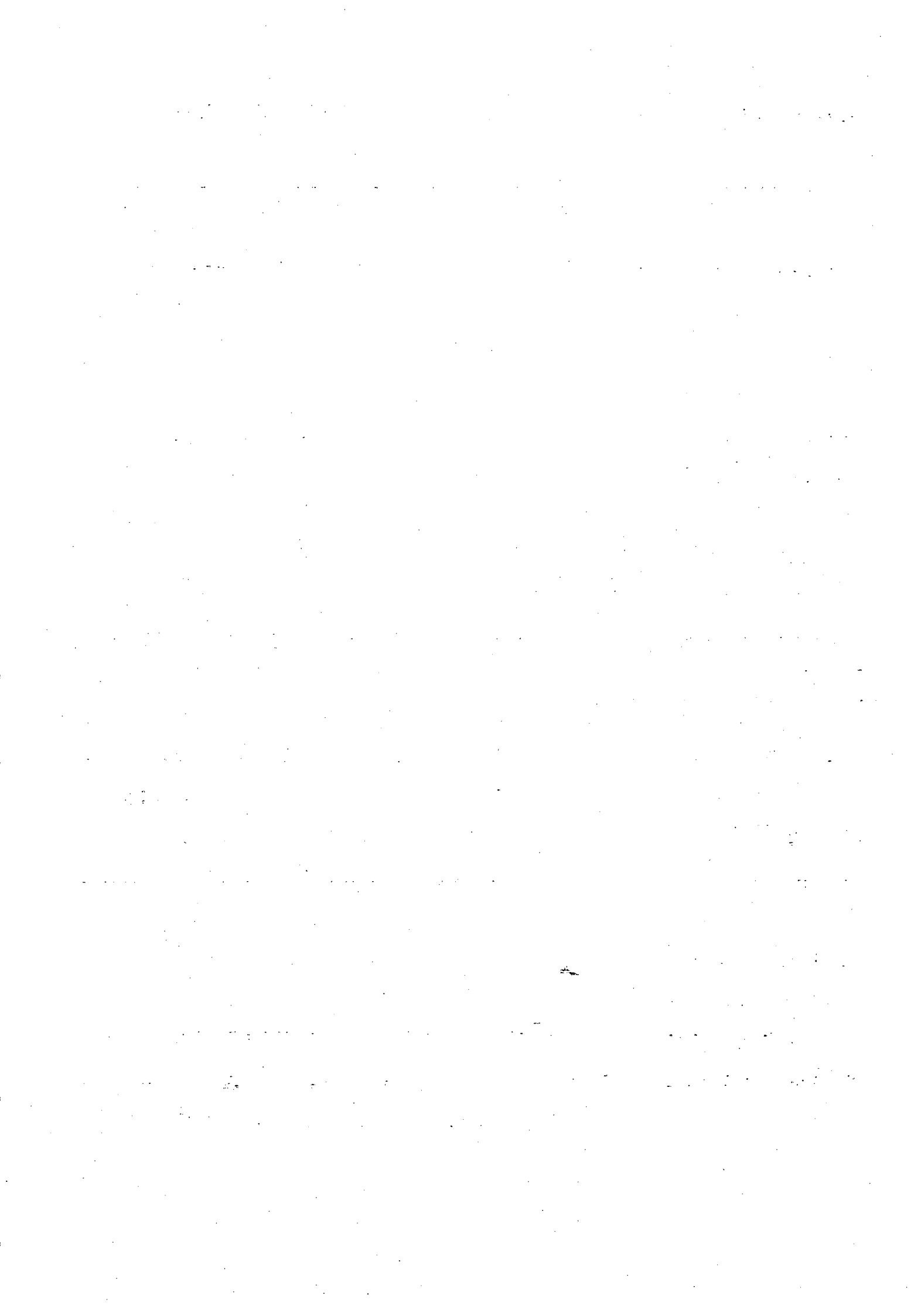
"האדם נפעל כפי פעולותיו וליבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו, שהוא עוסק בהן אם טוב ואם רע.

ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות ליבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמיים, מיד ינטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכוח מעשיו ימית היצר הרע. כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות.

ואפילו אם יהא אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצוות, אם יעסוק תמיד בדברים של דופי, כגון אם הכריחו המלך ומָנהו לאומנות רעה... ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור".<sup>29</sup>

הטבילה במקווה היא אם כן אקט חיצוני, בעל משמעות פנימית של היטהרות וחידוש. הטבילה מבדלת בין ה"אסור" לבין ה"מותר", ובה מחדשים בני הזוג את הלהט התומך בנישואיהם.

<sup>29</sup> ר' אהרון הלוי מברצלונה, ספר החינוך פרשת בא, מצוה ט"ז.



בערכי טהרת המשפחה טמון גם רעיון בסיסי נוסף, המובהר על ידי פרופ' נחום לאם, בספרו סוגה בשושנים:

• לטהרת המשפחה השפעה עמוקה על הדרך שבה מתייחסים הבעל והאישה זה אל זה.  
 • פילוסופים מודרניים והוגי דעות סוציאליים מדברים על שתי דרכים שבהן אדם יכול להתייחס אל זולתו: הוא יכול להתייחס אליו כאל "אתה" (you) או כאל "זה" (it).

• הדרך הראשונה מבטאת יחס אל הזולת כאל יצור אנושי, בן אדם, סובייקט, אישיות אוטונומית בעלת ערך עצמי – זהו יחס של הערכה.

• הדרך השנייה משמשת ביטוי ליחס אל הזולת כאל אובייקט, עצם חסר אישיות, חסר כבוד וערכים עצמיים, "דבר", חפץ, מכשיר, שכל קיומו לסיפוק צרכיו, רצונותיו ותאוותיו של המתייחס.

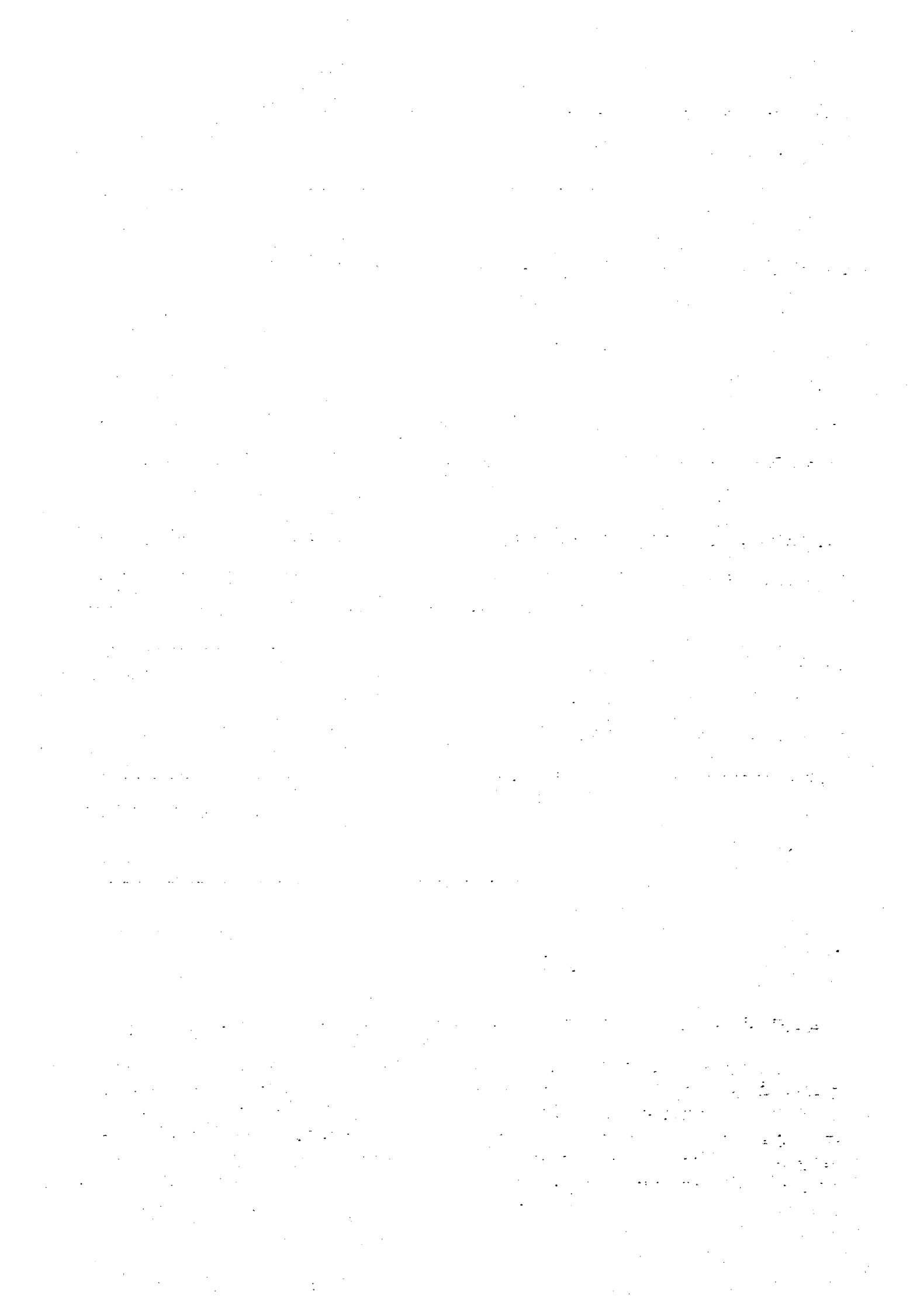
• בדרך הראשונה האדם "פוגש" יצור אנושי אחר וניצב פנים אל פנים מולו.

• בדרך השנייה האדם "מנצל", משתמש בו או בה – שימוש של חפץ גרידא.

פרופ' לאם מציין, כי יחס מיני עלול לגלוש להתייחסות השנייה – ליחסים המושתתים על משקל של "אני"-"זה", חלף טיפוח יחס של "אני"-"אתה". במקרה זה עלולה להיווצר נטייה להתייחס לשותף המיני כאל חפץ, שמצופה ממנו כי יסייע למילוי תשוקות ומאוויים אישיים. נטייה שכזו עלולה להוריד את כבוד האדם ואת ההערכה ההדדית בין בני הזוג, שכן יחס כזה משהשתרש בבני הזוג, לא יצטמצם לחדר המיטות, אלא יחדור לכל תחום ופינה. החיה שבאדם מאולפת ומתחנכת בהתאם ליחסו כלפי בן או בת זוגו במידה שהוא משקיף עליו או עליה כעל "את" או "אתה" ולא כעל "זה".

פרופ' לאם מציין, כי לטהרת המשפחה השפעה עמוקה על רגשות אלו של בני הזוג, על יד כך שהיא מגבילה את התשוקות המיניות מדי פרק זמן מסוים ומבססת בלב כל אחד מבני הזוג את ההכרה, כי בן הזוג האחר אינו אובייקט לסיפוק תאוות ורצונות אנוכיים, אלא לפנינו "אתה" או "את" – יצור אנוש שיש בו צלם אלוקים, אשר היחסים עימו מושתתים על ערכי כבוד הדדי.

נוסף על הטיעונים המרהיבים הללו, מן הראוי לציין כי בהתאם להשקפת העולם הכללית של תז"ל. כלולים בדיני טהרת המשפחה מסרים ערכיים נוספים, שהינם מאבני





היסוד של הבית היהודי. אחד מן המסרים הללו מביא הראב"ד בספרו בעל הנפש.<sup>30</sup> הוא מבהיר, כי תכליתן של מצוות התורה היא, להכניס מימד רוחני בכל מעשיו של האדם, כדי להשרות קדושה גם בתוך תוכה של הגשמיות. על פי חשקפת עולם זו "השמים – שמים לה', והארץ – נתן לבני אדם"<sup>31</sup> – כדי שיעשו מהם שמים. תרי"ג המצוות מקיפות את כל המרחב החווייתי של האדם, ותכליתן לשרש ולהוציא מליבו את התחושה כי הוא הארון הבלעדי של קניינו. חלף תחושה זו מתחנך האדם לראות את העולם כמתת האל, הניתנת לו כפיקדון למען יגשים את ייעודו וישרה שכינה בכל הווייתו. כך, ניתנה לאדם המתנה הגדולה, שהיא הזמן שבו הוא חי. זמן זה עליו לנצל בתבונה ובדעת, וכדי להמחיש לאדם כי זמנו אינו בידו, הוטלו עליו מצוות התלויות בזמן ומקדשות אותו כגון השבת, השמיטה והיובל. בדומה לכך, הוטלו על בעלי קרקע מצוות התלויות בארץ, שתכליתן להמחיש לו "כי לי [לה'] כל הארץ",<sup>32</sup> ואילו האדם רק קיבל פיקדון מאת הבורא, למען יגשים באמצעותו את ייעודיו, וימנע מלהשתרר על זולתו.<sup>33</sup> למעשה, אין ולו תחום אחד בחייו של אדם, מן הבגד שעל גופו (מצוות שעטנז) ועד לבשר גופו (מצוות מילה), שלא הוטבע בו חותם של מצווה אלוקית.

זיווגו של אדם אינו יוצא מכלל זה. מוטל על האדם לזכור כי אל לו לקבל כמובן מאליו את הזוגיות. אדרבה, זיווגו הוא מן הנעלה שבמתנות. על כן, הוטבעו גם חיי האישות בחותם של קדושה, ועל האדם הוטלו גדרים שנועדו להזכיר לו כי תכליתו בעולמו, גם בתחום זה, היא להפוך את הגשמי שבמאויים לאקט רוחני ונשגב, הספוג רוחניות וקדושה.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> ראב"ד, בעל הנפש (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים) עמ' 15.

<sup>31</sup> תהילים קט"ז, טז.

<sup>32</sup> שמות יט, ה.

<sup>33</sup> להרחבה בעניין זה ר' ד"ר א' וינרוט, "שימוש לרעה בזכות במשפט העברי", דיני ישראל יח (אוניברסיטת תל-אביב, 1997) כרך י"ח עמ' נ"ג; להמחשה מרהיבה של רעיון זה ר' י"ל פרץ, מפי העם, בסיפור על "הפיקדון".

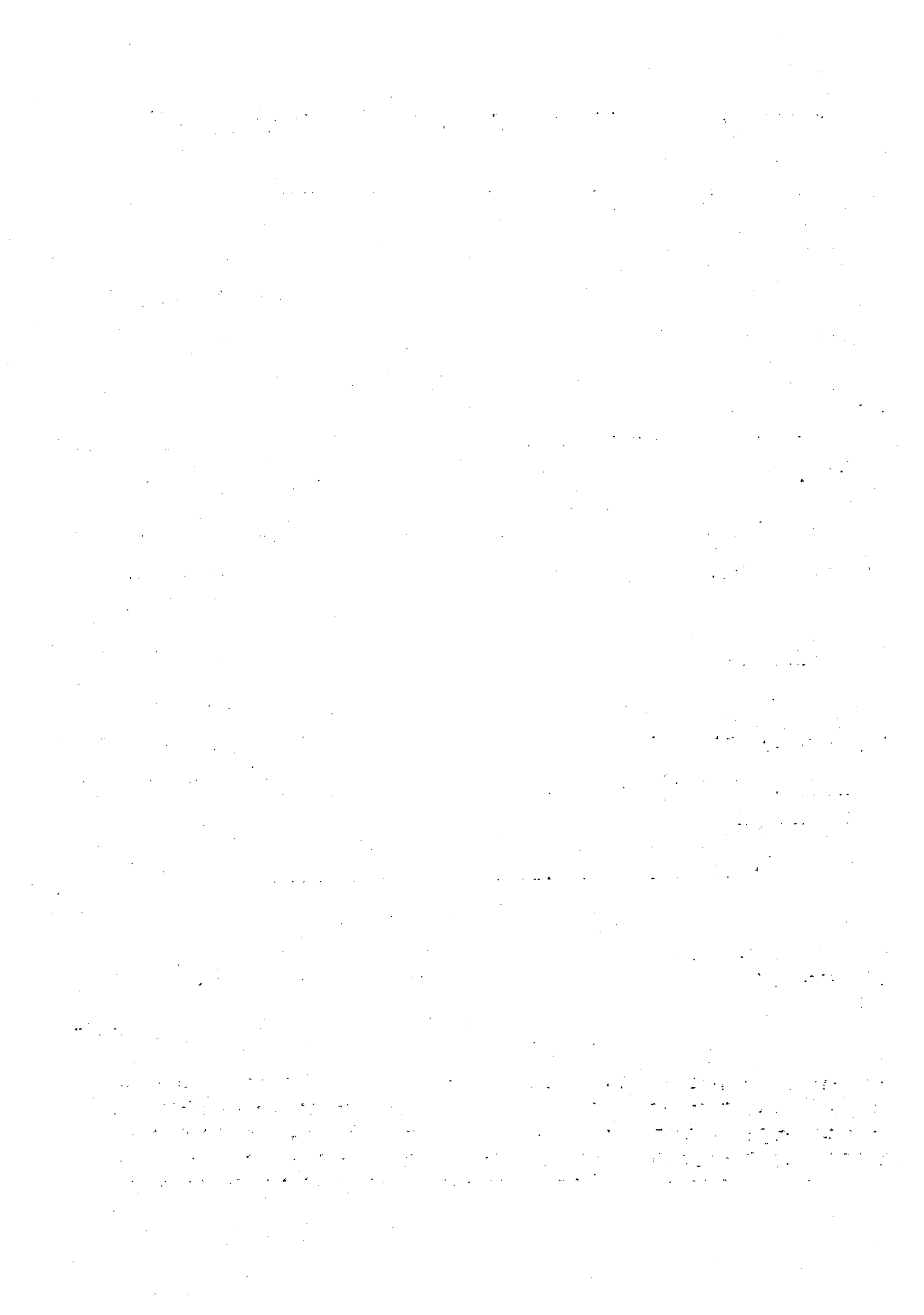
<sup>34</sup> רעיון זה אינו עניין מופשט בלבד והוא קיבל מימד מעשי, בעת שנקבע כהלכה פסוקה בשולחן ערוך, אורח חיים סימן רל"א:

"בכל מה שיהנה בעולם הזה, לא יכווין להנאתו, אלא לעבודת הבורא יתברך, כדכתיב: 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, ו) ואמרו חכמים: כל מעשיך יהיו לשם שמים, שאפילו דברים של רשות, כגון האכילה והשתייה וההליכה והישיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו, שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו אינו משובת, אלא יתכוון שיאכל וישתה כפי חיותו, לעבוד את בוראו... וכן בתשמיש האמור בתורה, אם עשה להשלים תאוותו או להנאת גופו הרי זה מגונה, ואפילו אם נתכוון כדי שיהיו לו בנים שישמשו אותו וימלאו מקומו אינו משובת, אלא יתכוון שיהיו לו בנים לעבודת בוראו או שיתכוון לקיים מצות עונה כאדם הפורע חובו... כללו של דבר, חייב אדם לשום עיניו ולבו על דרכיו ולשקול כל מעשיו במאזני שכלו, וכשרואה דבר שיביא לידי עבודת הבורא יתברך יעשהו, ואם לאו לא יעשהו. ומי שנוהג כן, עובד את בוראו תמיד".



למקרא הגיונות בסיסיים ורבי עוצמה אלו של ערכי "טהרת המשפחה", אין תימה בפסקו של ה"חפץ חיים" כי: "הקמת מקווה טהרה קודמת לבניין בית כנסת ולקניית ספר תורה ולכל המצוות".

טהרת המשפחה היא מן היסודות של חיי הזוגיות בבית היהודי, המושתתים על איזון בין הגשמת מאוויים של כל אדם ואדם לבין חובתו להעניק לבן או לבת זוגו מרחב של פרטיות, תוך התחשבות וכבוד הדדי.



# איסור אלימות פיזית, מילולית ומינית כלפי האישה

סיימנו את הפרק הקודם בדברי הראב"ד כי תכליתן של המצוות השונות להשריש באדם את הידיעה, כי כל אשר יש לו בעולמו אינו בבעלותו, אלא ניתן לו כפיקדון לשם הגשמת ייעודו ותפקידו בעולם. ואכן, תחושת האדנות והבעלות היא שורש ויסוד לאגואיזם ולהשתררות על הזולת. לעומת זאת, תחושת הייעוד מסייעת לפתח רגשות של סולידריות, התחשבות, אחווה וכבוד הדדי. דברים אלה בולטים במיוחד ביחסי איש ואשתו. על פי חז"ל, האישה אינה קניינו של הבעל והוא מחויב בכבודה.

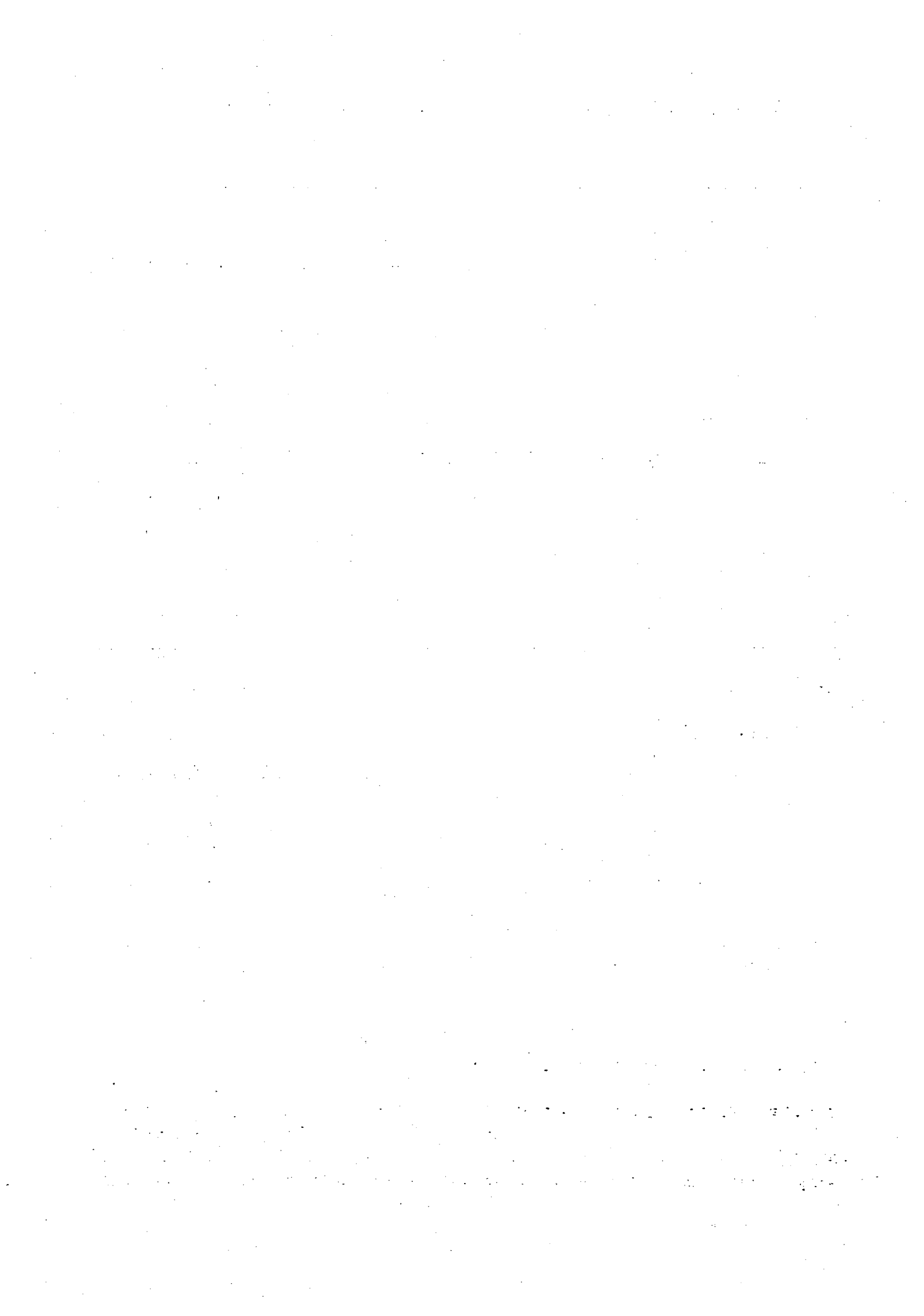
חז"ל מנחים את האדם בבירור לכבד את אשתו ולנהוג בה בכבוד רב. כך אנו מוצאים במסכת סנהדרין<sup>1</sup> "האזהב את אישתו כגופו, והמכבדה יותר מגופו... עליו הכתוב אומר וידעת כי שלום אהלך".<sup>2</sup> כמו כן ידועים דברי הגמרא במסכת בבא מציעא: "אמר ר' חלבו, לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אישתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם, אלא בשביל אישתו, שנאמר 'ולאברם היטיב בעבורה',<sup>3</sup> והיינו שאמר להם רבא לבני (העיר) מחוזא, הוקירו את נשיכם כדי שתתעשרו".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> סנהדרין עו, ע"ב. רש"י שם מציין ביחס למונח "המכבדה" – "בתכשיטים נאים". כלומר, אל לו לאדם לחשוב כי בזכו הוא לו אם הוא משקיע כספים בכיבוד בת זוגו, שהרי כבודה הוא הבסיס לחייו המשותפים עימה.

<sup>2</sup> איוב ה, כד.

<sup>3</sup> בראשית יב, יז.

<sup>4</sup> בבא מציעא נט, ע"א. בהקשר זה מציין הרב אליהו כי טוב בספרו איש וביתו בעמ' קי"ד את דברי ספר מגורת המאור לרב יצחק אבוהב: "מי שזימן לו הקב"ה אישה טובה לעולם לא יחסר כל, אפילו הוא עני, שנאמר 'בטח בה לב בעלה ושלל לא יחסר' (משלי לא, יא), וכתוב 'אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה' (שם, א). דבר אחר, 'בטח בה לב בעלה ושלל לא יחסר' – כשתהיה האישה אשת חיל ומכלכלת דבריה במשפט, איז בטח בה לב בעלה ויאהב אותה ולא יחסר כל, שהקב"ה נזמין להם אושר וכבוד... אשריו



חובת אהבה זו שבין איש לאשתו, חורגת מזו הפיזית, התלויה בדבר, ומובהרת על ידי הרב יעקב קנייבסקי באגרת:

"ברור שאין כוונת חז"ל לאוהב את אישתו מצד אהבה הטבעית לנשים, אלא אהבה מסוג חברות - כי חברתו ואשת בריתו היא ויש להם עניינים משותפים וכל אחד מסייע ומסתייע זה מזה.

וכן, אהבה מצד הכרת הטובה - שיצייר בדעתו, אילו לא היה משיג אישה בשום אופן, והיה נשאר גלמוד, כמה צער למכאובו היה לו מזה, ועל ידי אישתו הוא מסודר בחייו... ועל אהבה כזו חייבו חז"ל.

ואהבה זו אינה מידת התאוה כלל, רק מאחד המידות הטובות שמחויבים בזה. ולכוננה זו כשמשתדלים לשמחה בשעת החיבור, ולפניה ולאחריה - אין זה מגונה חס ושלום, רק מצווה, ואפילו אילו לא היה משועבד לה מזה - וכל שכן כשמשועבד לזה על פי דין".<sup>5</sup>

כבוד הדדי זה מהווה בסיס לשלום בית ולמניעת אלימות מכל סוג שהוא בין בני הזוג, שהרי לא יעלה על דעתו של אדם לנהוג באופן אלים כלפי מי שהוא מכבדו. מכיוון שלפי השקפת חז"ל האישה אינה קניינו של הבעל, אלא שותפתו המלאה שהוא חייב בכבודה, אין ההלכה יכולה לסבול כל סוג שהוא של אלימות הבעל כלפי אשתו, לרבות אלימות מילולית.<sup>6</sup>

המשפט העברי שולל אלימות מכול וכול, והרמב"ם פוסק:

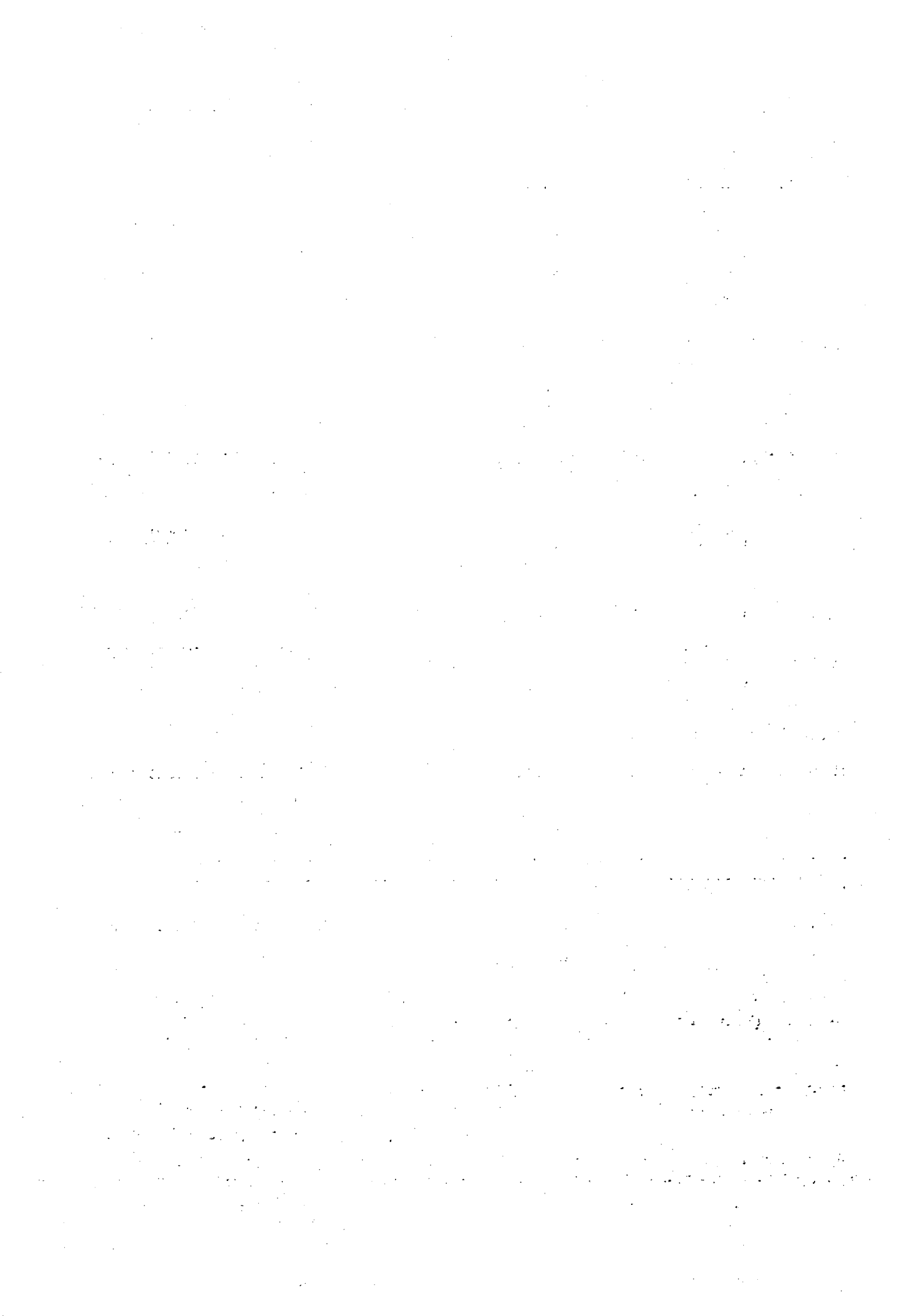
"אסור לאדם לחבול - בין בעצמו - בין בחברו. ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם... בין קטן בין גדול, בין איש בין אישה, דרך נציון [מריבה], הרי זה עובר בלא תעשה... אפילו להגביה ידו על חברו אסור, וכל המגביה ידו על חברו אף על פי שלא הכהו, הרי זה רשע".<sup>7</sup>

ואשרי חלקו של מי שזכה לאשת חיל, כי בשבילה יתכבד עם הבריות וכאלו שמה עטרת על ראשו, שנאמר 'אשת חיל עטרת בעלה' (משלי יב, ד).

<sup>5</sup> הרב יעקב קנייבסקי, מחבר הספרים קהילות יעקב על מסכתות הש"ס, הידוע בכינויו ה"סטייפלר" (על שם מוצאו מן העיר "הורנוסט פל" שבמזרח אירופה), ב"אגרת התנים".

<sup>6</sup> אלימות מילולית מכונה בגמרא "אונאת דברים". בהקשר זה ר' בבא מציעא נט, ע"א: "אמר רב, לעולם יהא אדם זהיר באונאת גישה (רש"י - אונאת דברים לצערה)", שמתוך שדמעתה מצויה אונאת קרובה (מבאיר רש"י - "פורענות אונאתה ממהרת לכוא").

<sup>7</sup> רמב"ם, הלכות חובל ומזיק, פרק ה', הלכות א'-ב'. מקור הדברים בסנהדרין (נח, ע"ב): "אמר ריש לקיש, המגביה ידו על חברו נקרא רשע, שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך (שמות ב, יג) 'למה הכית' לא נאמר,





הדברים מתעצמים ביחסים שבין איש לאשתו, וכך פוסק הרמב"ם:

"וכן ציוו חכמים, שיהא אדם מכבד את אישתו יותר מגופו ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון מרבה בטובתה כפי הממון, ולא יטיל עליה אימה יתרה, ויהיה דיבורו עמה בנחת, ולא יהא עָצב ולא רוֹגֵז".<sup>8</sup>

חיוב זה לכבד את האישה ולהימנע מאלימות מילולית כלפיה הוא חיוב משפטי, הנכלל בגדר מסכת החיובים שחב הבעל לאשתו, במסגרת יחסי הממון בין בני הזוג, שכן אלימות (מילולית, קל וחומר שאלימות פיזית) סותרת את חובת המדור השקט שחב הבעל כלפי רעייתו. בית המשפט העליון<sup>9</sup> קבע, על בסיס המשפט העברי, כי חובת המדור של בעל כלפי אשתו מחייבת אותו לספק לה מדור שקט ושלו, שבו תוכל לחיות את חייה בשלווה, כלשון החכם באדם "טוב פת חרבה ושלווה בה מבית מלא זבחי ריב", וכן "טוב ארוחת ירק ואהבה שם משור אבוס ושנאה בו".<sup>10</sup>

אִכָּן, לעיתים קיים שוני בין בני הזוג בגישתם לנושאים שונים, ועקב כך צפוי כי המסגרת המשותפת, שבה הם חיים מתוך קרבה אינטנסיבית, תדע לעיתים היכוכים וקונפליקטים. עם זאת, כתוצאה מכך שהאישה אינה קניינו של הבעל, ולנוכח הערך העליון של "כבוד האישה" המושתת בבסיס היחסים בין בני הזוג, לא ייתכן להעביר היכוכים אלו לפסים של אלימות. בני הזוג מחויבים על כן לכבד זה את זה גם בשעה

אלא ילמה תכה' – אף על פי שלא הכהו נקרא רשע..."

האלימות מהווה איסור מהתורה, המוגדר כאיסור לא תעשה. מקור האיסור מצוי בפסוק שנאמר לגבי ענישת בית דין "ארבעים יכנו לא יוסיף" (דברים כה, ג). דורשים חז"ל "אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא, קל וחומר למכה את הצדיק [שאינו חוטא]".

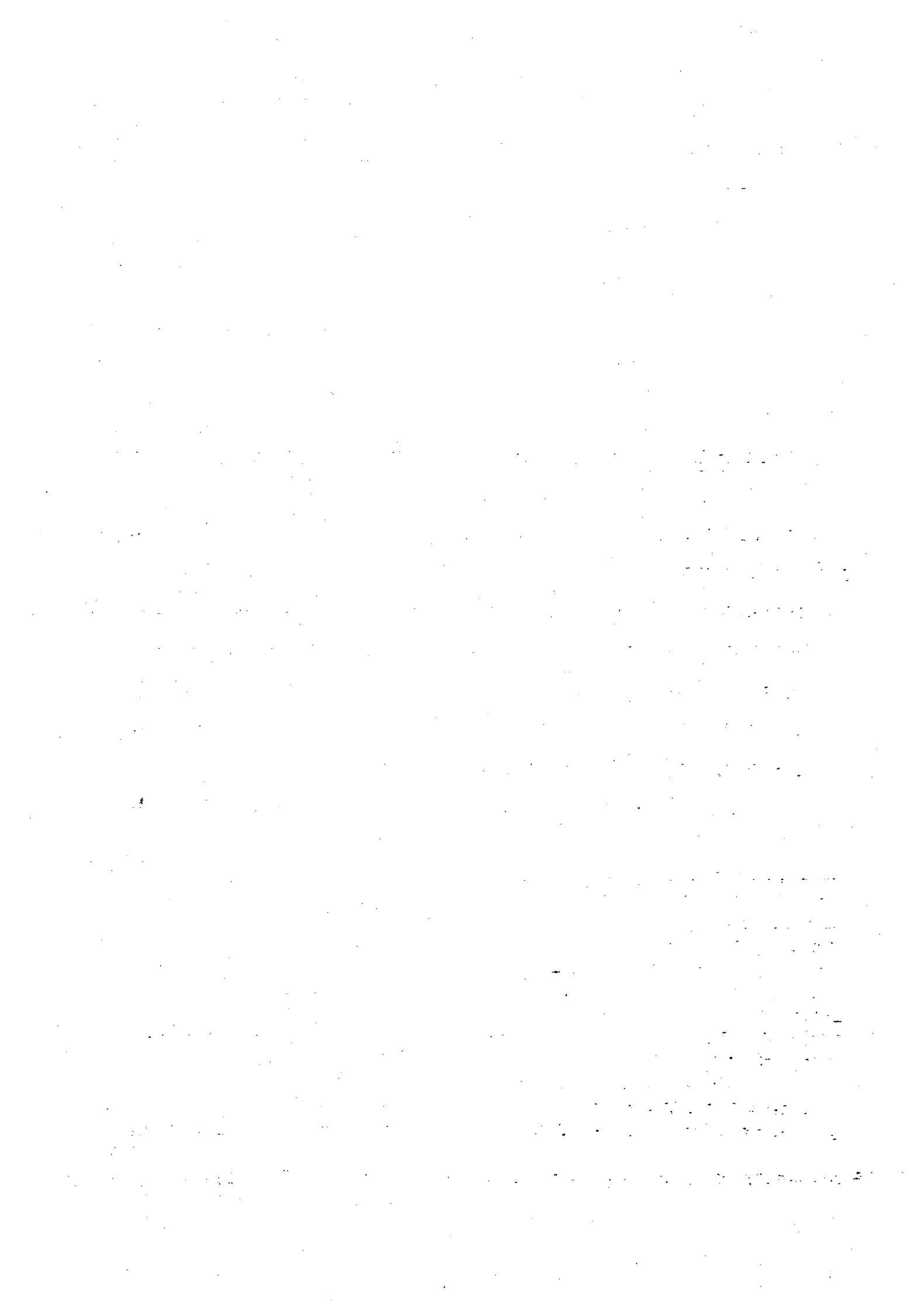
יתרה מכך, בתוספות במסכת בבא קמא (כג, ע"א, דיבור המתחיל "ולחייב") מצינו כי "יותר יש לאדם להזהר שלא יזיק אחרים – משלא יזק בעצמו". כמו כן, ידועים הם דברי רש"י על אמירתו של יעקב, בעת ששמע כי עשו בדרכו אליו וארבע מאות איש עימו "זיירא יעקב מאוד ויצר לו" (בראשית לב, ח) – ויירא – שמא יהרג, ויצר לו – אם יהרוג הוא את האחרים". הדברים חדים במיוחד בעת שאנו מוצאים כי דוד נשבע שלא לפגוע בשאול, על אף שמצאו "שוכב ישן במעגל וחניתו מעוכה בארץ מראשותיו" (שמואל א כו, ז). בהקשר זה מציין המדרש (תנחומא פרשת בהעלותך סימן י"ט) "היה יצרו בא ואומר לו – אילו נפלת אתה בידו לא היה מרחם עליך והיה הורגך, ומן התורה מותר להורגו שהרי רודף הוא, לפיכך קפץ דוד ונשבע שני פעמים, חי ה' שאיני הורגו". הגה כי כן, אף כאשר מבחינה הלכתית לפנינו מצב שבו מותרת היא האלימות, ואף מבחינה מוסרית לפנינו אדם שלא היה חס עלינו אילו נמסרנו בידיו, הרי שיש לברוח מן האלימות כמפני אש.

<sup>8</sup> רמב"ם, הלכות אישות, פרק ט"ו הלכה י"ט.

<sup>9</sup> ע"פ 458/79 ניר נ' ניר, פ"ד לה(1) 519, 525–527. בית המשפט ציין בהקשר זה גם את דברי הגמרא במסכת כתובות (פו, ע"ב) שבהם נשללת אפשרות הבעל להודיש כי אשתו תישבע להקפיד על פילכה ועל עיסתה –

היינו על סכום ההוצאות שהיא מוציאה, מכיוון שהיא יכולה לומר לו "כיוון שמדייק אתה אחרי כל כך איני יכולה לגור עימך" ומסביר רש"י "איני יכולה לסבול קפדנותך... אינך אוהב ומאמין בי".

<sup>10</sup> משלי ט, יז.



שישנם חילוקי דעות, כך שהפתרון ימצא לבסוף בהסכמה הדדית וב"שלום בית", כפי המתחייב בין שותפים שווים זכויות ומעמד, המכבדים זה את זה. בהקשר זה יושם אל לב לכך שהמונח "שלום בית" הוא ערך עליון בעולמה של ההלכה. מובן מאליו כי שלום בית נעשה כשיש מקום לוויכוח ולחיכוך. יפים הם לכך דבריו של רבי נחמן מברסלב בקיצור ליקוטי מוהר"ן:

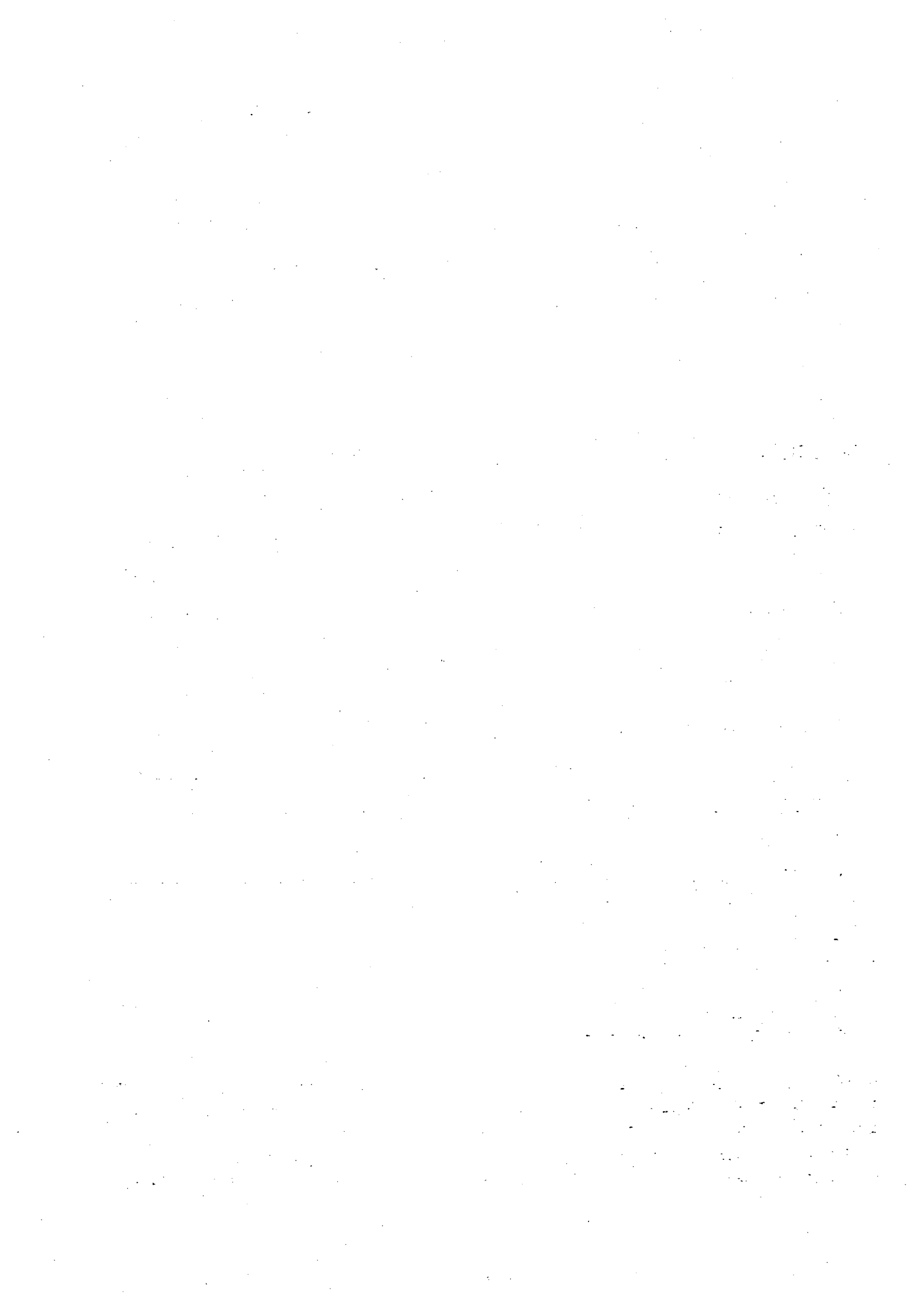
"עיקר השלום הוא לחבר שני הפכים. על כן אל יבהלך רעיוניך, אם אתה רואה איש אחד שהוא בהיפך גמור מדעתך וידמה לך שאי אפשר בשום אופן להחזיק בשלום עימו. וכן כשאתה רואה שני אנשים שהם הפכים ממש, אל תאמר שאי אפשר לעשות שלום ביניהם. אדרבא, זהו עיקר שלמות השלום להשתדל שיהא שלום בין שני הפכים, כמו ה' יתברך שעושה שלום במרומיו בין אש ומים שהם שני הפכים."<sup>11</sup>

ההלכה מציאותית מאוד ואינה דורשת מבני הזוג כי יחיו בכל עת חיים של אידיליה. צפוי מראש כי בין בני הזוג יתגלעו חיכוכים. חיייהם המשותפים עשויים לדעת עליות ומורדות. לעיתים, אין אידיליה וצריך להשכין שלום, כפי שמציין הרב אליהו כי טוב: "שני אנשים השווים בדעותיהם ומשתווים במעשיהם ואינם באים לידי רוגז – אידיליה יש ביניהם ולא שלום. האידיליה – היום היא קיימת, מחר תעבור ותופר. לעומת זאת, השלום קיים דווקא במקום שבו אין הדעות שוות ויש הבדלים במעשים, בשאיפות וברצונות. בשעה שאפילו האהבה שבלבבות נפגמת והניגודים עולים, והכל מוכן לריב – אז באה שעתו של השלום."<sup>12</sup>

<sup>11</sup> רבי נחמן מברסלב, קיצור ליקוטי מוהר"ן, פרק פ' באות א'. לעניין זה ר' גם ויקרא רבה ט: "אמר ר' שמעון בן חלפתא גדול השלום שכשברא הקב"ה את עולמו עשה שלום בין העליונים לתחתונים. ביום הראשון ברא מן העליונים ומן התחתונים (דכתיב, 'בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ' – בראשית א, א). בשני ברא מן העליונים (שנאמר: 'ויאמר אלוקים יהי רקיע' – בראשית א, ו) בשלישי ברא מן התחתונים (שנאמר: 'ויאמר אלוקים יקוו המים ותראה יבשה' – בראשית א, ט) ברביעי ברא מן העליונים (שנאמר: 'ויאמר אלוקים יהי מאורות' – בראשית א, יד) בחמישי ברא מן התחתונים (שנאמר: 'ויאמר אלוקים ישרצו המים' – בראשית א, כ) בשישי בא לברוא אדם. אמר, אם אני בורא אותו מן העליונים – הרי העליונים מרובים על התחתונים בריאה אחת, אם אני בורא אותו מן התחתונים – הרי התחתונים מרובים על העליונים בריאה אחת. מה עשה, בראו מן העליונים ומן התחתונים, שנאמר: 'ויצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה' (בראשית ב, ז) – מן התחתונים, 'ויפח באפיו נשמת חיים' (שם) – הרי מן העליונים".

<sup>12</sup> הרב אליהו כי טוב בספרו איש וביתו, עמ' ס"ז. הוא ממשיך ומציין בהקשר זה: "הנה ע"ג כי אם מבקש אדם שישמעו בני הבית את דבריו ויכונן השלום בכיתו:

"תהא ראשית ממלכתו – על עצמו. יעשה קודם מלחמה עם עצמו וישליט את דעתו על רגזותו. או אז יהיו דבריו נשמעים, בין אומרם ובין אינו אומרם. או אז יהיו אנשי ביתו יודעים את רצונו ומשתדלים מדעת



חילוקי דעות יהיו אפוא גם יהיו, מטבע הדברים. אבל אסור ליתן להם לגלוש לאלמונות מילולית ובוודאי שלא לאלמונות פיזית. הדרך למניעת אלימות עוברת – בכבוד לבן או לבת הזוג ובהבנה כי מדובר בשותפים שוווי זכויות. גם בשעה של ויכוח מר ונוקב, אם קיים כבוד בבסיס היחסים בין הצדדים, הרי שהוויכוח יהא לגופו של עניין ולא לגופו של אדם, ותימנע הידרדרות של היחסים.<sup>13</sup>

לפי השקפה זו, מובן מאליו כי אסור לבעל להכות את אשתו ואם הוא עושה כן – פורם הוא בכך את עצם זכותו להיות בעל, וזוהי עילה לגט. המהר"ם מרוטנברג<sup>14</sup> פוסק בהקשר זה כי יש להחמיר ביותר בדינו של בעל המכה את אשתו, יותר מאשר במי שמכה את חברו, שהרי חובה מיוחדת יש לאדם בכבודה של אשתו. זאת משלושה טעמים: מכיוון שהבעל חייב לכבד את אשתו יותר מגופו, מכיוון שהאישה לחיים ניתנה ולא לצער<sup>15</sup> ומכיוון שבכתובה מתחייב הבעל לאשתו לא רק לעבוד ולפרנס אותה בכבוד אלא גם לכבד אותה ביחסו האישי אליה. משום כך יש להחרימם ולנדות בעל המכה את אשתו, ואם רוצה האישה לצאת מקשר הנישואין עקב הכאותיו של הבעל – חייב הבעל להוציא ולתת כתובה.

בהמשך הדברים מביא המהר"ם מרוטנברג פסק הלכה (מפי הרב שמחה בר' שאול), על אדם שקבל על חתנו על כי הוא מכה את בתו תדיר ומבזה אותה, בהקשר זה נפסקה הלכה ברורה, כי מדובר בלאו מן התורה:

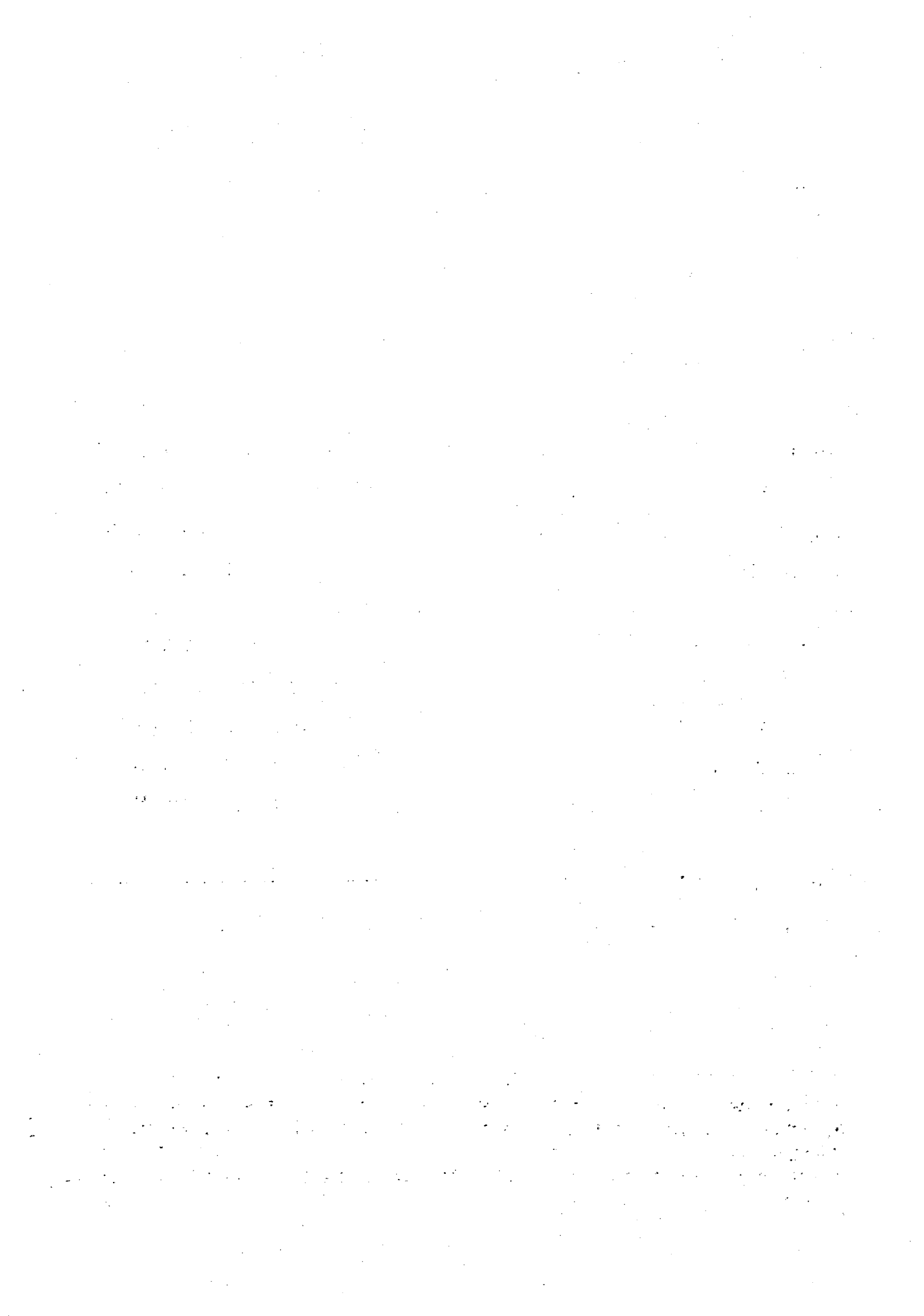
“ועונשו גדול ממכה חברו, כי היא יושבת ודמעתה מצויה... ואם דבריו אמיתיים

עצמם לעשותו ולגרום לו קורת רוח. כל אשר לו ייתן האדם בעד כבודו; כל מאמץ לא יקר לו בעד שלומו וטובו, והרי אין המאמץ הזה של שליטה עצמית, קשה משאר מאמציו. כל שאר המאמצים – תועלתם ספק, וזה תועלתו ודאי. בחנו אותנו בזאת, אמרו חכמי הנפשות, אם לא יפתחו ארובות השמים, להוריד לכם שלום וברכה עד בלי די. אפשר שיהא אדם נשמר מהקפדה כל ימיו? אלא בשעה שאדם בא לידי הקפדה – מוטב לו להפיגה בשינה, או יוציאנה במקום אחר מחוץ לביתו – ובתוך ביתו אל יקפיד לעולם. אפשר שיהא אדם מוצא קורת רוח בביתו תמיד ולא יארע בו דבר שמכעיסו? אלא, הרבה דברים מצויים בביתו של אדם שיכולים להביאו לידי הקפדה וכעס, יותר מבחוץ, ואולם כל הרוצה להאריך את ימיו... צריך שיהא מחשב שכר הקפדה כנגד הפסדה והפסד הבלגה כנגד שכרה. אדם שמרגיל עצמו לחשב כך חזקה עליו שימצא בעצמו די כוח להתגבר על יצר ההקפדה ויבליג.”

<sup>13</sup> בהקשר זה הבאנו בפרק ג' לעיל את דבריה של ברוריה לבעלה – התנא ר' מאיר (בעל הנס), כפי המובא במסכת ברכות (י, ע"א). באותו מקרה היו בריונים בשכנותו של ר' מאיר, אשר מיררו את חייו וציעו אותו רבות. הגיעו דברים לידי כך, שר' מאיר ייחל למותם. על כך הוכיחה אותו ברוריה ואמרה כי כאשר כתוב (תהילים קד, לה) “ייתמו חטאים מן הארץ”, לא נאמר “חוטאים”, אלא “חטאים”. כלומר, הוויכוח אינו עם האנשים אלא לגופו של עניין בלבד.

<sup>14</sup> שו"ת מהר"ם מרוטנברג (הוצאת קרימיניה) רצ"א–רצ"ב.

<sup>15</sup> במסכת כתובות טא, ע"א, דורשים חז"ל ביחס לפסוק שנאמר לגבי חוה “כי היא היתה אם כל חי” (בראשית ג, כ) – “לחיים ניתנה”.



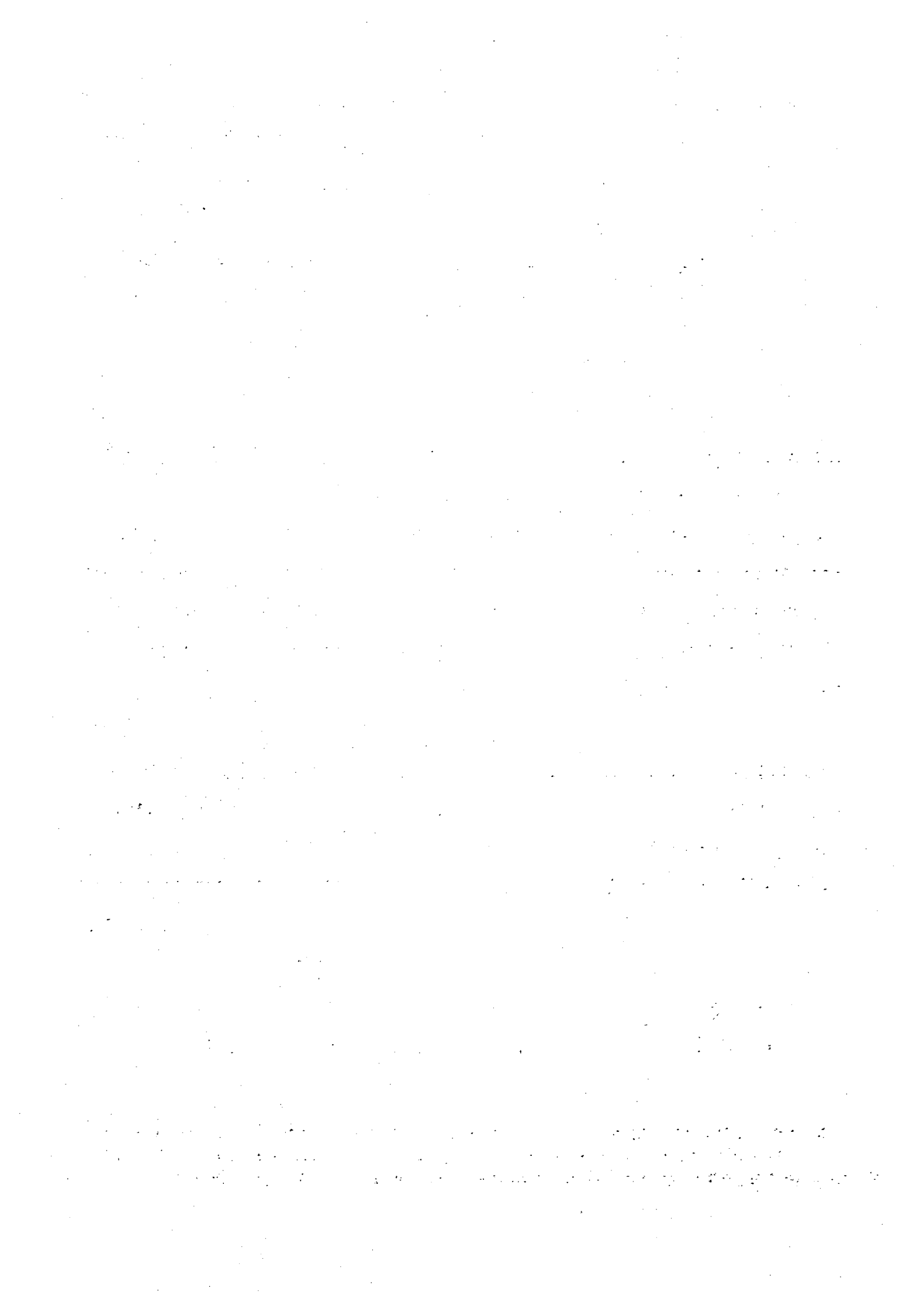
[שיש שם אלימות] תקנסהו קנס חמור בגופו ובממונו על מה שעבר... ותכבידו עליו כפי הנראה שיכול לעמוד בה [בענישה]... ואם לא עמד הבעל בקיום השלום שיוסיף להכותה ולבזותה, אנו מסכימים אחריהם להיות מנודה בבית דין עליון ובבית דין התחתון ויעשוהו [יכפו עליו]... לתת גט... ואפילו קיבלה עליה [כלומר, גם אם האישה הסכימה לסבול] אין יכולה לקבל... ואם נראה בעיניכם שאין עצת השלום מתקיים ביניהם, תפייסו כחכמתכם לגרש מרצונו, ואם לא יאבה יקוב הדין את ההר ותעשוהו [ותכפו עליו] וכתורה תעשו."

דברים דומים נפסקו בשו"ת התשב"ץ<sup>16</sup> הקובע כי אישה שבעלה מצער אותה בקטטות ובמריבות עד שמרוב צער היא מואסת בו – דין הוא שיוציאה בגט ויתן כתובה.<sup>17</sup> התשב"ץ מציין כי אף על פי שיש בתשובת גדולי האחרונים שאין לכפות מתן גט עקב כך, על אף שקיים חיוב לגרש, הרי שהוא מכריע כנגד דעתם וקובע כי יש לכפות מתן גט. התשב"ץ מתנסח בהקשר זה בחריפות אישית יוצאת דופן ומציין:

"ואף על פי שיש בתשובת גדולי האחרונים שאין כופין בזה כלל, אנו איננו קוטלי קנים באגם ודבר התלוי בסברה – אין לדין אלא מה שענינו רואות. ואפשר שלא אמרו כך [אותם גדולי האחרונים שפסקו שאין לכפות גט] על כיוצא בזה הצער הגדול... ואילו הייתה זו אישה של הפוסקים ההם – לא היו אומרים כך. והרשב"א ז"ל כתב בתשובה כדברינו."

התשב"ץ אף מסיים את תשובתו ופוסק כי: "והדיין הכופה [על אישה הסופגת מכות מבעלה] לחזור לבעלה אם מרדה, כדין הישמעאלים, מנדים אותו [את הדיין]".

<sup>16</sup> ר' שמעון בר' צמח דוראן, שו"ת התשב"ץ, חלק ב' סימן ח'.  
<sup>17</sup> התשב"ץ מביא בהקשר זה את הגמרא בכתובות ע, ע"א, כי מי שנודר נדר, שבו הוא אוסר על אשתו ליהנות מדברים שונים, מחויב להוציא ולתת כתובה. קל וחומר אם כן כי עליו לתת גט במצב של צער תדיר הנוגם על ידי בן הזוג "לפי שאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת". התשב"ץ מציין כי מריבות וקטטות בין בני הזוג גרועות הן ממחסור במזונות ובפרנסה, שכן מדובר "במעויות לא יוכל לתקן, והדברים מפורשים הם בכתובים טוב פת חרבה ושלווה בה בבית מלא זבחי ריב' (משלי יז, א), ועוד כתוב טוב ארוחת ירק ואהבה שם משור אבוס ושנאה בו' (משלי טו, יז), הרי שיותר קשה היא מריבה ממחסור מזונות, ואיזו טובה יש לאישה שבעלה מצערה במריבה בכל יום ויום."





בנקודה זו ראוי להבין את המונחים ולדקדק בהם היטב.<sup>18</sup> מקום שבו מוגשת תביעה לבית הדין בעניין גירושין, בהעדר הסכמה בין הצדדים להתגרש, הרי שפתוחות בפני בית הדין ארבע אפשרויות:

- א. לדחות את התביעה;
- ב. לקבוע שהצדדים צריכים להתגרש ובלשון בית הדין "מצווה לגרש";
- ג. לחייב את הצדדים להתגרש;
- ד. לכפות מתן גט.

רק במקרה האחרון – ננקטים אמצעי כפייה בפועל.<sup>19</sup>

במקרה של בעל אלים אין ספק כי מתקיימת הקטגוריה השלישית וניתן לחייב את הבעל לגרש. אבל האם ניתן לעבור לדרגה הרביעית – ואף לכפות את מתן הגט? המהר"ם מרוטנברג והתשב"ץ פסקו, כי אכן יש מקום לכפות גט כתוצאה מאלימות של הבעל. לעומת זאת, הרב יוסף קארו בעל השולחן ערוך בספרו בית יוסף<sup>20</sup> מביא דברים אלה של המהר"ם מרוטנברג,<sup>21</sup> לפיהם כופים אדם המכה את אשתו להוציא ולתת כתובה, אך פוסק "ומכל מקום נראה לי שאין לסמוך על דבריהם... לכפות ולהוציא... כיוון שלא נזכרו בדברי שום אחד מהפוסקים המפורסמים".

הטעם לפסיקה זו, כי אין לכפות על בעל אלים לגרש את אשתו, נעוץ בכך שגט אשר כופים על הבעל לתת אותו מכונה "גט מעושה", והדבר גורם לפסול מובנה בגט. במקרה זה נמצא כי האישה נישאת לאחרים בעודה אשת איש וילדיה ממזרים. חז"ל הקפידו על כן מאוד שלא לכפות על אדם לתת גט בלא שקיימת עילה מפורשת לכך בגמרא.

כך מוצאים אנו בדברי הטור בסימן קנ"ד:

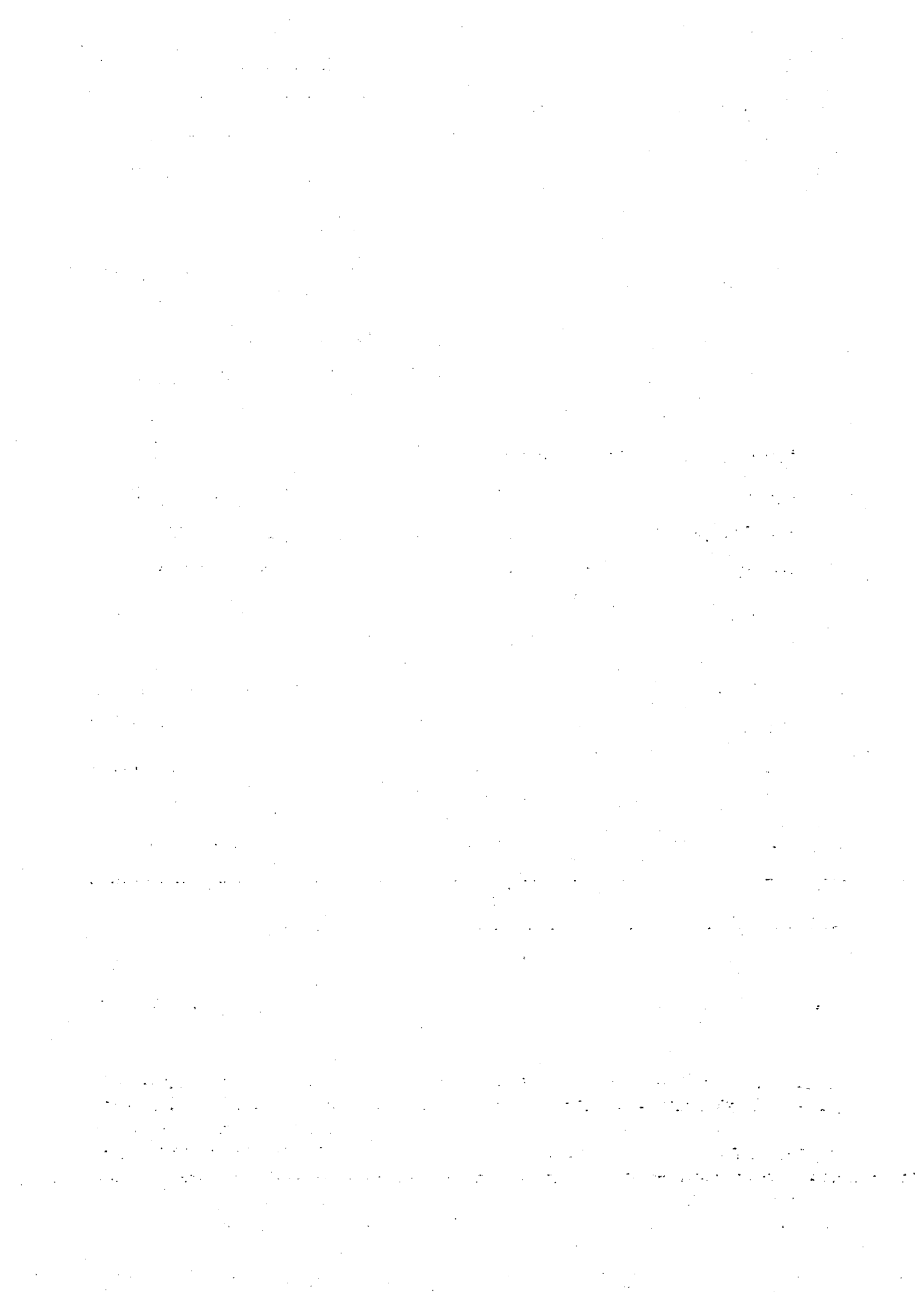
"ורבנו חננאל כתב, כל מקום שאמרו רבנן 'וציא ויתן כתובה' אין כופים אותו להוציא אלא אומרים לו כבר חייבו אותך חכמים להוציא, ואם לא תוציא –

<sup>18</sup> ר' בג"ץ 661/77 מגדל חבר נ' בית הדין הרבני הגדול לערעורים, פ"ד לב (3) 328–329 בו מביא כב' השופט י' כהן את פסקו של הרב אליעזר גולדשמידט מבית הדין הרבני העליון (בתיק בד"ר לה/218).

<sup>19</sup> סעיף 6 לחוק שיפוט כתב דין רבניים (נישואים וגירושין תשי"ג-1953): הדבר הופעל רק במקרים נדירים וחריגים מאוד.

<sup>20</sup> בית יוסף על הטור אבן העזר סימן קנ"ד סעיף ג'.

<sup>21</sup> כן מביא הוא את הגהות האור זרוע על הרא"ש. חלק ג' פסקי בבא קמא סימן קס"א.



מותר לקרוא לך עבריין, אבל לכפותו בשוטים לא, אם לא שמפורש בו [בגמרא] שכופים אותו להוציא, כגון הנושא (אישה) בעברה, והאומר איני זן ואיני מפרנס. וכתב אדוני אבי הרא"ש ז"ל, וכיוון שקיימת מחלוקת בענין זה, ראוי להחמיר שלא לכפות בשוטים [כלומר באמצעי כפייה] – כדי שלא יהא גט המעושה.

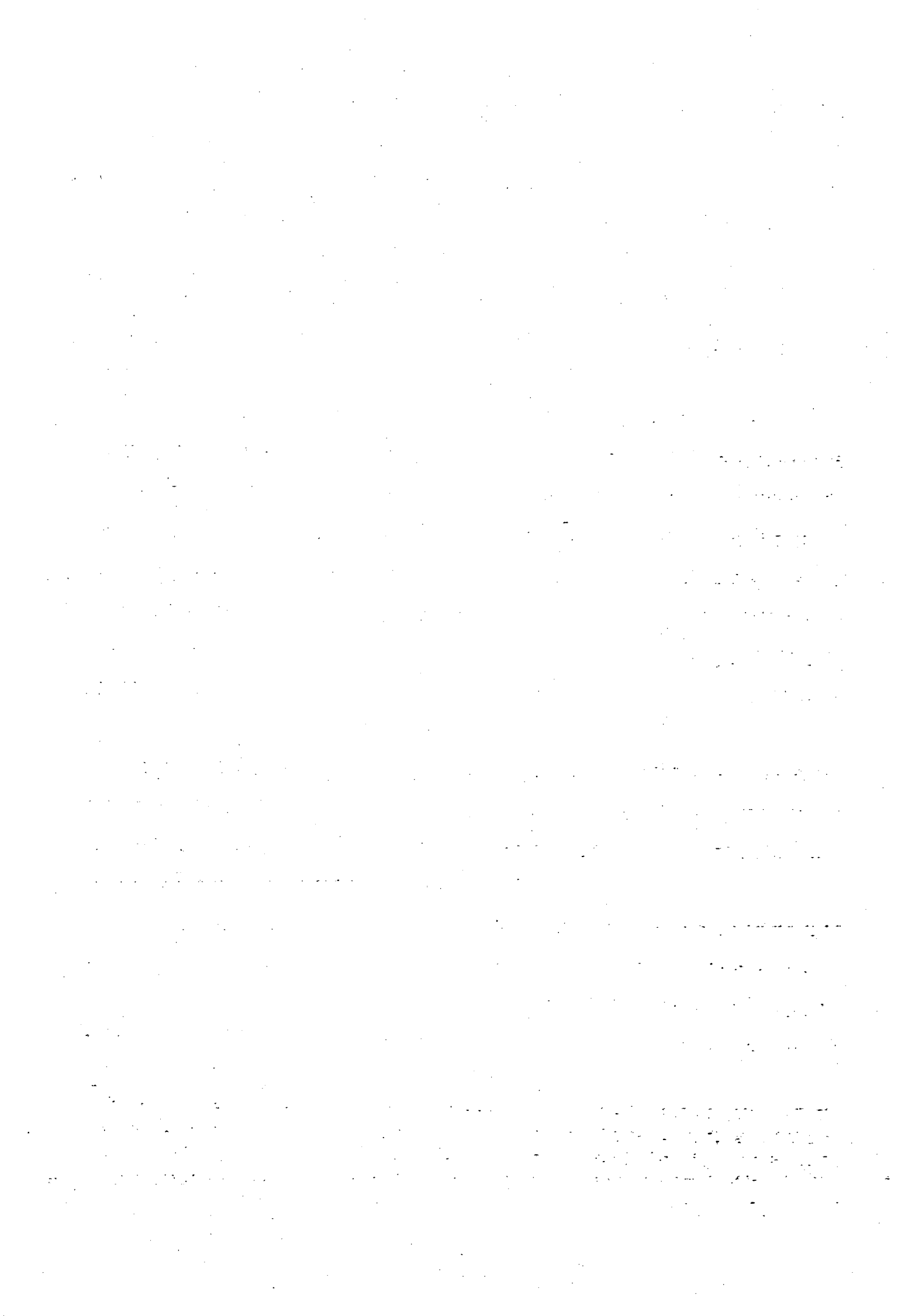
בעקבות פסיקתו של "הבית יוסף" ביחס לבעל מכה, מציין הרמ"א: "ואיני רואה בזה דבריו כלל, דכדאי הם הגאונים לסמוך עליהם, כל שכן שהרמב"ן ומהר"מ [מרוטנברג] הסכימו בתשובותיהם בענין הכאת אישתו [המהווה עילה לכפיית גט] והביאו ראיות ברורות לדבריהם. גם הסברה מסכמת עמהם. ומה שלא הוזכר [כלומר, הסיבה לכך שהכאת אישה אינה נזכרת בגמרא כעילה לגט, להבדיל מאי מתן מזונות לאישה למשל], אפשר לומר שהיה פשוט בעיניהם וקל וחומר הוא מהאומר איני זן [בעל המסרב לפרנס את אשתו]... וכן שלא היה בנמצא [תופעת ההכאה של נשים לא היתה שכיחה באותם דורות] בימי הפוסקים הראשונים ולכן לא הוזכרו, ולכן אין לדחות דברים ברורים בקש".<sup>22</sup>

עם זאת, הלכה למעשה חושש אף הרמ"א מפני כפיית הבעל לתת גט והוא פוסק: "ומכל מקום נראה דטוב שלא לכופו ליתן גט אלא בדרך זה – להחרימו או לתופסו... ובדרך זה לא נקרא כפיה על הגט רק לקיים מה שמחויב לעשות".

כתוצאה מפסיקתם האמורה של "הבית יוסף" והרמ"א ניצבים בתי הדין הרבניים בפני קונפליקט חמור כשהם נתקלים בתופעה של בעל אלים, שכן נקיטת אמצעי כפייה אינה מקובלת על כל הפוסקים<sup>23</sup> וממילא קיים חשש כי קפיצת מדרגה מחיוב לתת גט – לכפייה לתת גט, כאשר ליבו של הבעל אינו שלם עימו לעשות כן, תביא לפסילת הגט ולהגדרתו כ"גט המעושה" (הכפוי) על הבעל שלא כדין. מצד שני,

<sup>22</sup> ר' משה איסרליש בספרו דרכי משה באות כ"א. קל וחומר מסוג זה מצינו כבר בתלמוד הירושלמי במסכת גיטין פרק ט' הלכה ט', בעת שנאמר "אם מפני ריח רע (הנודף מפיו של הבעל, וגורם לאישה למאוס בו) כופים – לא כל שכן מפני חיי נפש".

<sup>23</sup> מה עוד שבין הפוסקים קיימת דעה שלפיה אין כלל בסיס למתן גט, כאשר האישה היא הגורם המתסיס בחיי הגושואים. לענין זה ר' שו"ת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן סימן ק"ב; שו"ת בנימין זאב סימן פ"ח; שו"ת תרומת הדשן חלק א' סימן רי"ח, והדברים נפסקו להלכה ברמ"א בהגהתו על שולחן ערוך אבן העזר סימן קנ"ד סעיף ג' (להבנה מסוימת בפסיקה זו ר' שו"ת שבות יעקב חלק ג' סימן ק"מ וכן דברי הרב אלחנן ווסרמן בספרו קובץ הערות סימן ע').



ברור כי לא ניתן לחייב אישה להמשיך לחיות עם בעל מכה.<sup>24</sup> בתי הדין ובתי המשפט משתמשים במקרים מעין אלו בצווי הרחקה למיניהם, אשר מרחיקים את בן הזוג המכה מן הבית – בלא כפייה למתן גט, אך מובן כי צווים אלו מטפלים בסימפטום ואין בהם כדי לפתור את הבעיה ביסודה, שהרי לפנינו אישה הנאלצת להישאר נשואה לבעל שלא ניתן לחיות עימו.

לאחרונה נמצא פתרון לבעיה זו, עם חקיקת חוק בתי דין רבניים (קיום פסקי דין של גירושין) תשנ"ה-1995.<sup>25</sup>

חוק זה קובע כי מלבד אמצעי כפייה למתן גט באמצעות מאסר, שנוקט בית הדין רק עם התקיימה אחת מן העילות המפורשות בגמרא, הרי שמסורה בידי בית הדין גם האפשרות להוציא צו הגבלה, אשר מכוחו מוטלות סנקציות על בן הזוג המסרב לתת גט בניגוד לפסק דין המחייבו לעשות כן. סנקציות אלו כוללות: איסור יציאה מן הארץ, שלילת דרכון, שלילת רשיון נהיגה, שלילת אפשרות לשמש במשרה על פי דין או בגוף המבוקר על ידי מבקר המדינה, שלילת אפשרות לפתוח ולהחזיק חשבון בנק, שלילת אפשרות לעסוק במקצוע שהעיסוק בו מוסדר על פי דין (כמו עריכת דין או ראיית חשבון וכיוצא בזה) ושלילת אפשרות להפעיל עסק הטעון רישוי או היתר על פי דין.

הסנקציות האמורות אינן בגדר כפייה לתת גט, שכן במקרים אלה בידי הבעל לבחור – האם ברצונו להיות אזרח נטול זכויות ולהמשיך לעגן את אישתו, על אף שזו אינה מסוגלת לחיות עימו עוד, או שמא יואיל לתת לה גט מרצונו, ואז יחזור אליו כל הזכויות הניתנות על ידי המדינה והקהילה לאזרח.

מקורו של "צו ההגבלה" בפסיקה של רבנו תם,<sup>26</sup> שהתייחסה למקרה שבו חויב אדם על ידי בית הדין לתת גט לאשתו, אך הנסיבות לא יצרו סמכות לבית הדין לכפות אותו לתת גט. לימים נתפס איש זה בגנבה ונחבש בבית האסורים. בידי גדולי הקהילה הייתה אפשרות להועיל לו אצל המלכות להקל מעליו את עונשו, או אף לפוטרו

<sup>24</sup> לניתוח סדרה של פסקי דין רבניים בעניין זה, ר' מאמרו של מרדכי פרישטיק "אלימות פיזית של בעלים כעילה לקבלת גט בהלכה היהודית ובשיפוט הרבני" דיני ישראל י"ז (תשנ"ג-תשנ"ד) עמ' צ"ג. כמו כן ר' מרדכי פרישטיק "כפיית גט בהלכה היהודית: אלימות פסיכולוגית של בעלים כלפי נשותיהם כעילה לרפייית גט", במשפחה כרך כ"ט (1989), עמ' 21.

<sup>25</sup> חוק זה מבוסס במידה רבה על מחקרו ועל המלצותיו של אחי, ד"ר יעקב וינרוט, בעבודת הדוקטורט שלו על דין המורדת (הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל-אביב, אייר תשמ"א-1981).

<sup>26</sup> ר' יעקב ("איש תם") נכדו של רש"י, מבעלי התוספות.

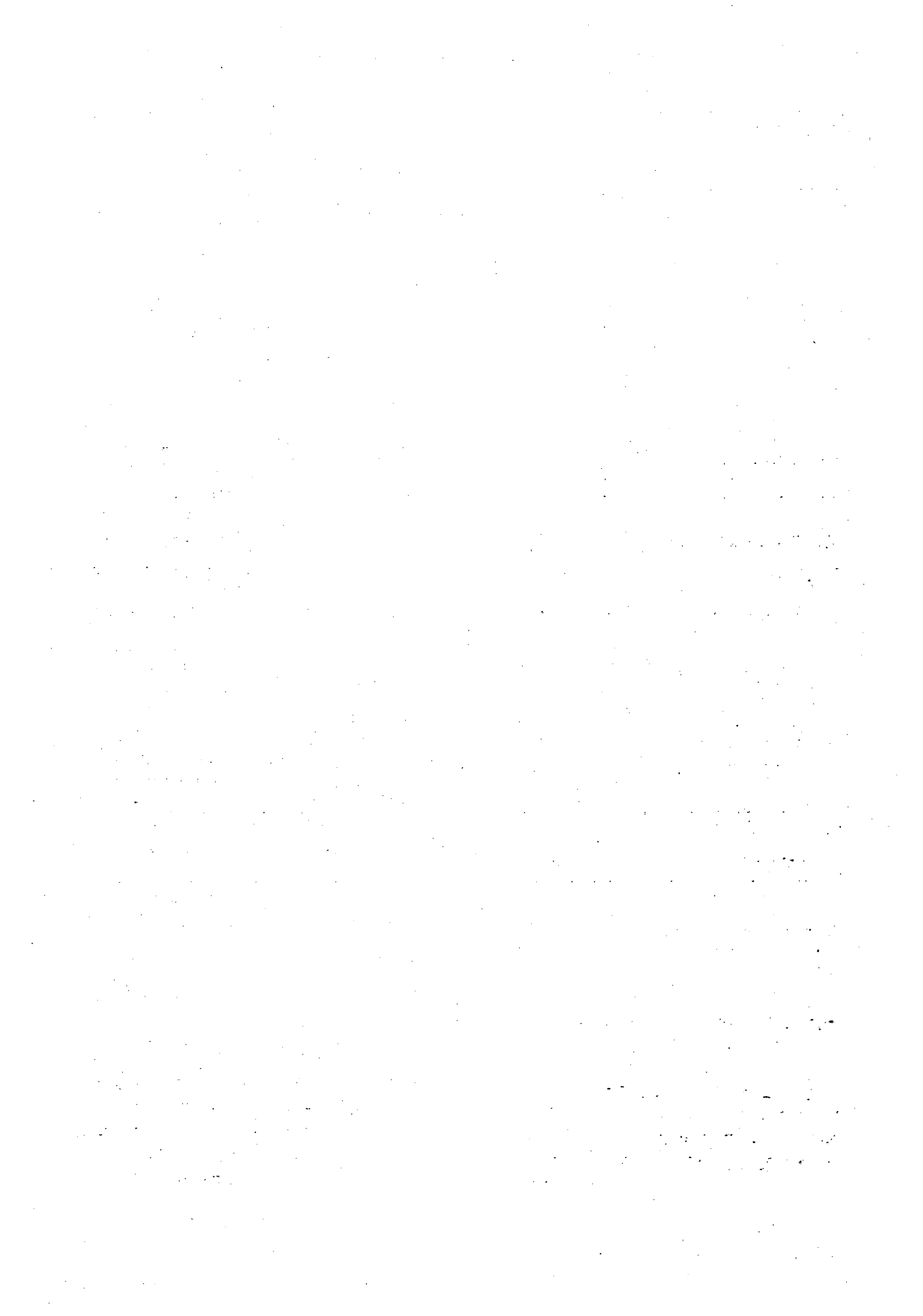


מעונש, אך הם אמרו לו "לא נשתדל לך ולא נדבר לגויים עליך לא להרע ולא להיטיב אם לא תגרש אישה זו שקידשת". בנסיבות אלה נתן הבעל גט לאשתו ורבנו תם פסק כי הגט כשר, שכן אין המדובר בכפייה של בית הדין אלא בבחירה של הבעל בין ישיבה בבית האסורים תוך עיגון אשתו, לבין השתחררות מבית האסורים תוך שחרור האישה מכבלי נישואיה עימו. על בסיס פסיקה זו של רבנו תם מצינו בשו"ת בנימין זאב<sup>27</sup> כי בעל המכה את אשתו, יש להחרימו ולנדותו ולא יהנוהו שום הנאה שבעולם, ואף לא ימולו את בנו ולא יקבלו אותו לבית הספר ולא יקברוהו – אם לא יגרש מרצונו בגט כשר. אמצעי נידוי אלה אינם מוגדרים ככפייה, שכן לא נשלל מן הבעל כוח הרצון והבחירה, והוא הבוחר איזו מציאות עדיפה בעיניו. גישה דומה מצינו גם בדברי הרמ"א שהובאו לעיל, לפיהם אין לכופף מתן גט על הבעל האלים, אך ניתן להחרימו ולנקוט נגדו סנקציות חברתיות שישכנעו אותו לשמוע בקול בית הדין.

על בסיס זה מובנים אמצעי הכפייה הננקטים מכוח חוק בתי דין רבניים (קיום פסקי דין של גירושין) תשנ"ה-1995. האמצעים הפיסקליים והחברתיים הננקטים כלפי הבעל, אפקטיביים ככל שיהיו, אינם מוגדרים ככפייה, שכן בניגוד לעונשי מאסר ולעונשים פיזיים, אין בהם כדי לשלול את חופש הבחירה ואת הרצון של נותן הגט. על כן, נתן המחוקק הישראלי בידי בית הדין כלים אלו, אשר באמצעותם יכולים הם מבחינה הלכתית לנקוט סנקציות שיהוו מענה הולם למצבים שבהם יש הכרח במתן גט וזאת בלא שהדבר יביא לפסילת הגט כ"גט המעושה". ואכן, בתי הדין עושים שימוש בסנקציות אלו, כאשר הם נתקלים במצב שבו נשמט הבסיס לקיום הנישואין לנוכח קיומו של מצב פתולוגי של בעל מכה. במקרה שבו נתקל בית הדין בנישואים שאינם מושחתים על כבוד הדדי, כאשר אחד מבני הזוג הגיע למצב שבו אף גלש לפסים של אלימות – לפנינו מערכת יחסים בלתי ראויה, שאין בסיס לקיומה ודינה להתפרק.

תוצאה ברורה נוספת, הנובעת מכך שהאישה אינה קניינו של הבעל ומחובתו לכבדה, שהיא חובה משפטית, היא – כי אסור לבעל לכפות על אשתו יחסי אישות בניגוד לרצונה. כפייה זו מוגדרת בחז"ל ללא כחל וסרק כאונס, ובעניין זה אין כל הבדל בין הבעל לבין כל אדם אחר.

<sup>27</sup> בנימין בן מתתיהו, שו"ת בנימין זאב סימן פ"ח.





אכן, הנישואים הם הסכם הכולל בתוכו כמרכיב מרכזי את יחסי האישות. התורה אומרת "שארה כסותה ועונתה לא יגרע"<sup>28</sup> ומבהירים חז"ל כי מדובר בשלושה חיובים בסיסיים של מזון, ביגוד ויחסי אישות.<sup>29</sup> אך גוף האישה אינה קנוי לבעל, ואין לו שום זכות לבצע בגופה דבר כלשהו בניגוד לרצונה.

בפרק הקודם ראינו כי חז"ל אינם רואים בקיום יחסי אישות משום דבר שלילי שיש להדחיקו והנישואים הם מסגרת שנועדה לקיומם של צרכים בסיסיים אלו.<sup>30</sup> במידה מסוימת ניתן לומר כי תכלית הנישואין היא יצירת מסגרת שבה יוכל אדם לקיים יחסי אישות,<sup>31</sup> כלשון הגמרא: "הכל יודעין כלה למה נכנסה לחופה..."<sup>32</sup> והנצי"ב מוולוז'ין מבהיר ביחס למצוות "עונה", המטילה על הבעל לספק את אשתו, כי: "הסברה נותנת שעל זה נשתעבד [כלומר, זהו הסכם מחייב המצוי בבסיס קשר הנישואין] והכל יודעין למה כלה נכנסת לחופה, וגם כי נאסרה על ידי בעלה להשיג הנאה זו ממקום אחר, ואם כן הוא גוזל הנאתה ממנה... שאין היא כשבויה אצל למנוע ממנה תענוגיה ועל כן נשתעבד לה לדרך ארץ [כלומר, ליחסי אישות]".<sup>33</sup>

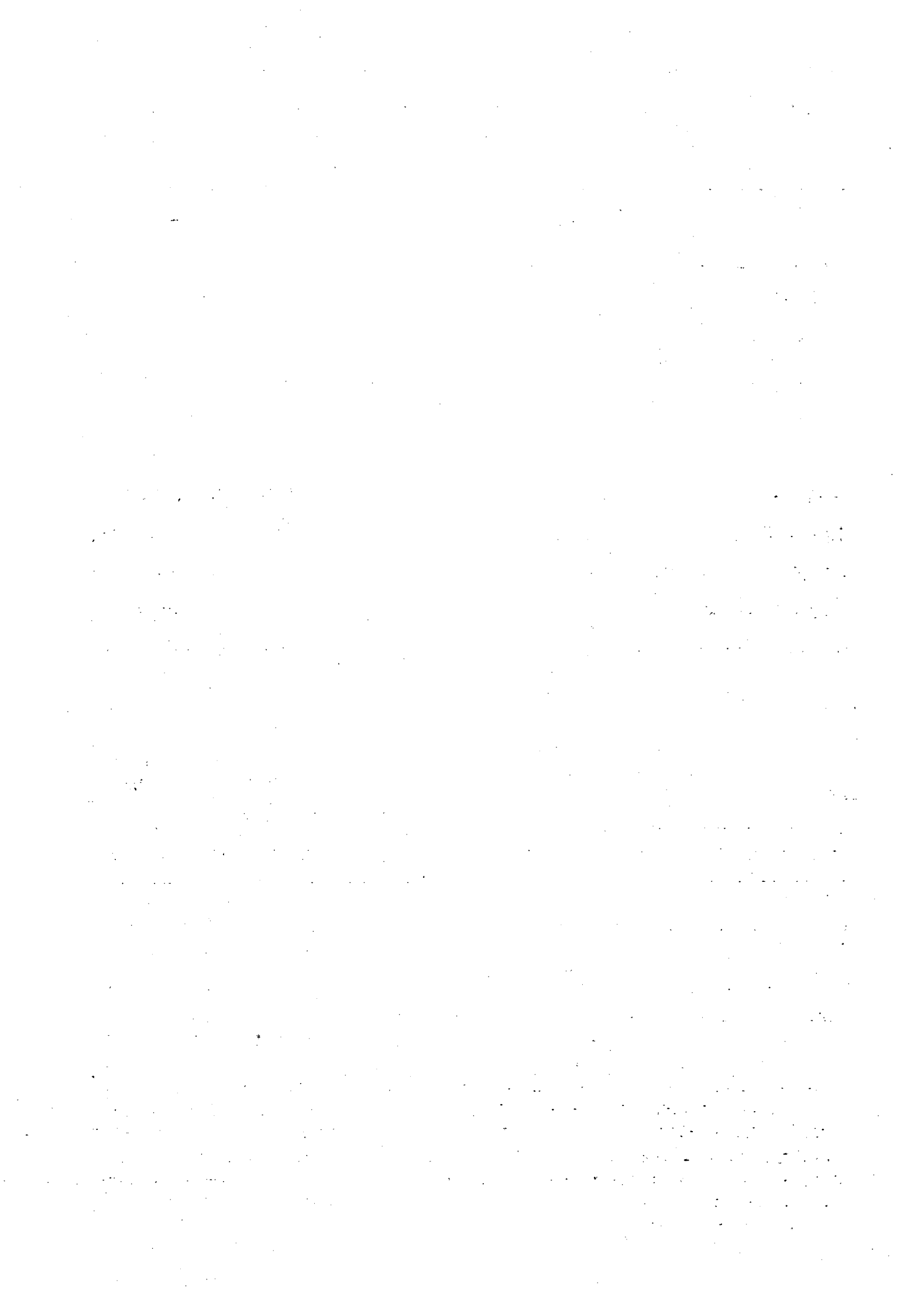
<sup>28</sup> שמות כא, י. פסוק זה נקבע ביחס לאמה עבריייה ונלמד משם לכל מערכת היחסים שבין הבעל לאישה. הרש"ר הירש מבהיר כי החיוב לנהוג באישה כיאות נקבע דווקא בהקשר לאדם הרוכש אמה עבריייה, כדי ללמדנו כי יהא מעמדה החברתי של הרעיה אשר יהיה, כבוד יש לנהוג בה. ובלשונו: "זה המקרא היחיד שבו דיברה תורה בחיוב הבעל כלפי אישתו. רצתה התורה לרמוז על עיקרי 'משפט הבנות' בישראל, והיא מייחדת את הדיבור על האישה בשפל המדרגה החברתית, ביתו של קבצן, ביתו של אדם שכבר מכר את הכתונת שעליו כדי להציל את עצמו ואת ביתו מחרפת רעב – ולאחר שמכר אותה לאמה, ואדוניה זנח אותה... היא נעשית לאשתו של בן הבית. ואת האישה הזאת מעמידה התורה ליד אישה בת חורין ובת טובין ומכריזה ואומרת: לא יהא דין האישה ההיא קל בעיניך מדין חברתה כהוא זה" ובהמשך הדברים מבהיר הרב הירש: "הפשע והעוני הם שני הגורמים שבכוחם להשפיל את כבוד האדם עד דכא. את הפושע ואת בת הקבצן העמידה התורה בראש המשפט האישי ובהם הראתה לדעת מה נחשב בעיניה כבוד האדם וכיצד היא דורשת לשמור על כבוד האדם עד לרבדים הנמוכים ביותר שבחברה".

<sup>29</sup> מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים מסכתא דנזיקין פרשה ג' "שארה – אלו מזונותיה... כסותה – כמשמעו, ועונתה – זו דרך ארץ... ר' יונתן אומר... דרך ארץ מניין, קל וחומר: ומה דברים שלא גישאת עליהם מלכתחילה אינו רשאי למנוע ממנה, דברים שנשאת עליהם מתחילה – דין הוא שלא יהא רשאי למנוע ממנה".

<sup>30</sup> בסוגיה זו ר' גם דיון בבית המשפט העליון, בבג"ץ 114/86 וייל נגד מדינת ישראל פ"ד מא(3) 477, בעמ' 481–483, המתייחס לעתירתו של אסיר, אשר ביקש להתיר לו לקיים יחסי אישות כחלק מזכויותיו ומצרכיו הטבעיים, שאין לשלול מאדם גם בעת שלילת חירותו.

<sup>31</sup> הגמרא מציינת בכרכות ד, ע"א, כי דוד המלך אמר לקב"ה "שמרה נפשי כי חסיד אני" (תהילים פו, ב) – ריבונו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבין אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליה [מבהיר רש"י 'שהנשים מראות לו דם נידה אם טמא אם טהור – שיש מראות דם טהור באישה] – כדי לטהר אישה לבעלה". כלומר, דוד המלך הקדיש מזמנו השיפוטי לנושאים שכל תכליתם לאפשר קיומם של יחסי אישות בין בני זוג. מסכת שבת לג, ע"א.

<sup>33</sup> הנצי"ב – רבי נפתלי צבי יהודה ברלין, ראש ישיבת וולוז'ין, בספרו ברכת הנציב על המכילתא, משפטים מסכת נזיקין פרשה ג'. לאור סברה זו מבהיר הנצי"ב כי מצוות עונה אינה טעונה לימוד מפסוק מפורש.



המונח קניין, בהקשר של חיי נישואין, מתייחס אפוא לחיי האישות במובן זה שמדובר בדבר הבא לו לאדם בזכות ולא בחסד.<sup>34</sup> כך מבהיר הנצי"ב מוולוז'ין: "מן התורה אין לאיש על אשתו שום קניין כי אם לאישות בלבד... זהו דבר ברור ומושכל ראשון, דמשמעות 'כי יקח איש אישה' – הוא למה שמסיים הכתוב – "ובעלה".<sup>35</sup> לאיש קיימת אפוא זכות שבדין לקיום יחסי האישות עם אשתו.<sup>36</sup> בהתאם לכך מוצאים אנו בגמרא במסכת נדרים כי אישה הנודרת נדר ובו היא מתכוונת לאסור על בעלה את הנאת יחסי האישות עימה, אין כלל צורך להפר את הנדר – שכן אין לו תוקף מלכתחילה.<sup>37</sup> מכיוון שאין אדם יכול לאסור על הזולת דברים שאינם של הנודר.

עם זאת, על אף שהנישואים יוצרים מסגרת הסכמית של בני הזוג לספק זה את זה במישור המיני, הרי שלנוכח העובדה כי האישה אינה קניינו של בן זוגה לשום דבר ועניין, ברור כי מדובר בהסכם הדדי – שלא ניתן לאכוף אותו בכוח.<sup>38</sup> זאת, בין השאר, מכיוון שדבר זה לא נכלל מעולם בהסכם הנישואין והיא לא הסכימה בעת נישואיה כי הבעל יוכל לקיים עימה יחסי אישות גם בכפייה, תוך רמיסת כבודה העצמי, שהוא הבסיס ליחסי הצדדים.<sup>39</sup>

הד"ר יצחק שרשבסקי

והיא מובנת מאליה.

<sup>34</sup> ר' דברי הרב ברוך הלוי אפשטיין בפירוש תורה תמימה על ויקרא כב, יא, באות נ'.

אוצר החכמה

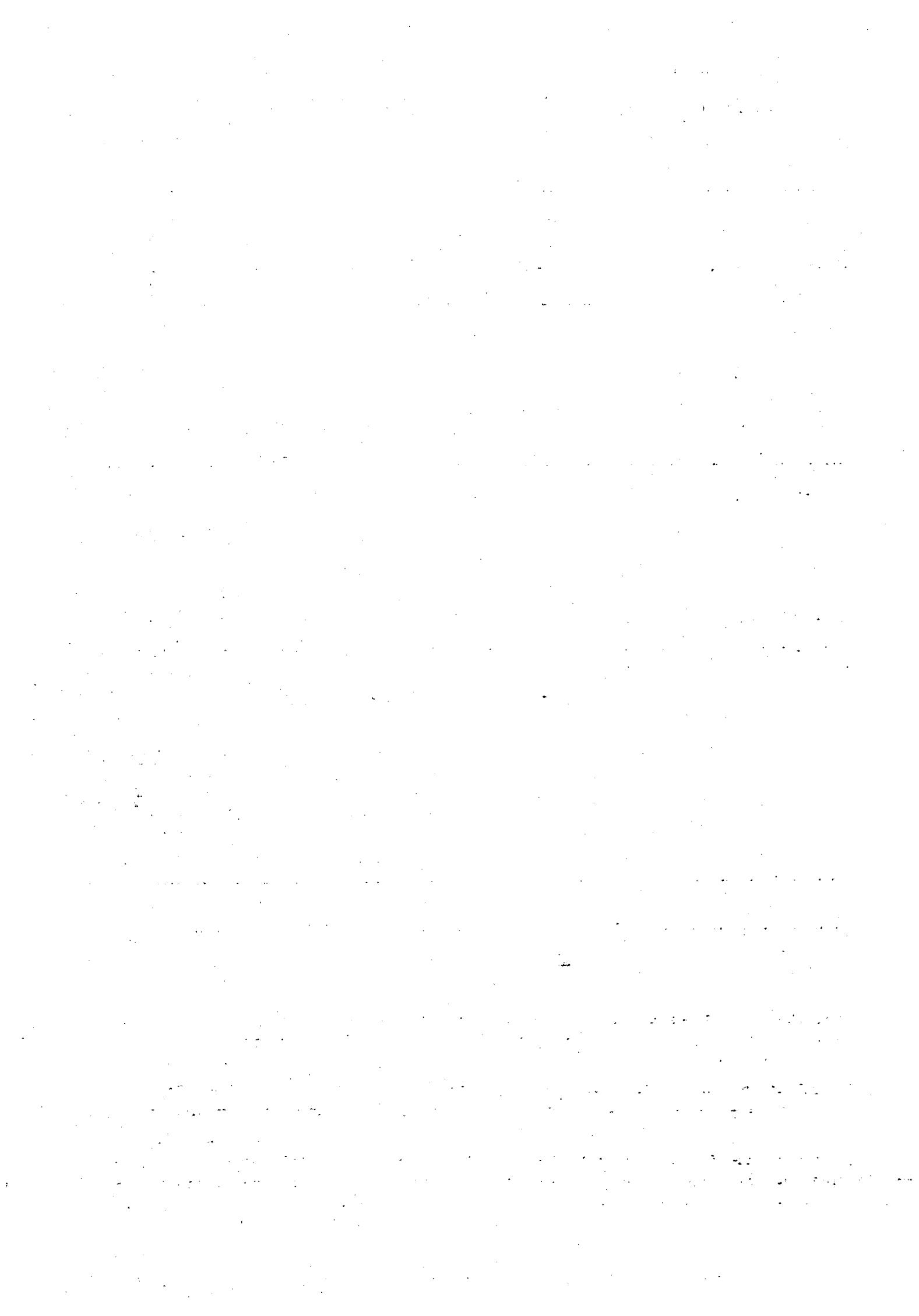
<sup>35</sup> הנצי"ב מוולוז'ין בשו"ת משיב דבר הלך ד' סימן ל"ה.

<sup>36</sup> כן מציין הרשב"א (על מסכת נדרים טו, ע"ב) כי הנדר אינו חל לא רק מכיוון שהוא סותר לקיום המצווה, אלא גם "משום דנשתעבדו זה לזה לכך, שעל ידי כך עמדו ונישאו". הרשב"א מבהיר כי שעבוד זה חל גם על אישה כלפי בעלה ולא רק על הבעל כלפי אשתו, על אף שמצוות עונה מוטלת רק על הבעל ולא על האישה. בהקשר זה יצוין כי הכלל הוא שאין אדם מתנה על מה שכתוב בתורה ועל כן, מכיוון שחובת הבעל לעונה מוטלת עליו מן התורה, אין הוא יכול להיפטר מחובה זו על ידי קביעת תנאי בנישואין מראש כי יהיו אלה נישואין בלא מצוות עונה. תנאי כזה סותר לכל מהות הקידושין. לעומת זאת, מכיוון שחיוב האישה לחיי אישות עם הבעל איננו אלא מהזכויות שזוכה בהן הבעל מכוח הסכם הנישואים, אך אין על האישה כל חובה מן התורה, ומצוות עונה אינה חלה עליה, הרי שיכול הבעל למחול על זכותו זו, ויכולה האישה להתנות מראש במסגרת הסכם הנישואין כי הם לא יכללו מרכיב של יחסי אישות. לעניין זה ר' סיכום ההלכה בספרו של ד"ר ב' צ' שרשבסקי דיני משפחה (תשי"ח) בעמ' 109.

<sup>37</sup> נדרים פא, ע"ב.

<sup>38</sup> ר' סעיף 3(2) לחוק החוזים (תרופות בשל הפרת חוזה) תשל"א-1970, לפיו לא ניתן לקבל סעד של אכיפת חוזה, להבדיל מפיצויים בגין הפרתו, כאשר אכיפת החוזה היא כפייה לקבל עבודה או שירות אישי.

<sup>39</sup> קיימות אמירות בחז"ל, כגון בנדרים כ, ע"א וע"ב, מהן עולה לכאורה כי מותר לבעל לעשות באשתו בתחום המיני כפי רצונו. ואולם בטור, אבן העזר, סימן כ"ה מובהר כי הסוגיה מתייחסת לסיטואציה שבה האישה מסכימה למעשי בעלה. הדיון בגמרא-רק-נוגע לשאלה האם ראויים הם היחסים הנעשים בצורות שונות, כגון "שלא כדרכה", אך הכל יוצא מנקודת הנחה בסיסית כי הדברים נעשים בהסכמה הדדית בין בני הזוג. בלי הסכמה שכזו – הכל אסור. מסקנת הגמרא שם היא, כי כאשר קיימת הסכמה בין בני הזוג, מותר מבחינה הלכתית לקיים יחסים בכל צורה שהיא, לרבות שלא כדרכה. אכן, קיימים סייגים והסתיוגויות לכך,



כך מצינו במסכת עירובין: "אמר רמי בר חמא אמר רב אסי: אסור לאדם שיכוף אשתו לדבר מצוה".<sup>40</sup> סוגיה זו נקבעה כהלכה מפורשת בשולחן ערוך: "לא יבעול אלא מרצונה, ואם אינה רוצה [הדבר היחיד שביכולתו לעשות הוא...] יפייסנה עד שתתרצה".<sup>41</sup>

הדברים מפורשים גם ברמב"ם שפסק: "וכן אסרו חכמים שלא ישמש אדם מיטתו וליבו מחשב באישה אחרת, ולא יבעול מתוך שכרות ולא מתוך מריבה ולא מתוך שנאה ולא יבוא עליה על כורחה והיא יראה ממנו..."<sup>42</sup> ובמקום נוסף פוסק הרמב"ם: "...ולא יאנוס אותה ויבעל בעל כורחה, אלא לדעתה מתוך שיחה ושמחה".<sup>43</sup> בספר חרדים לרב אלעזר עזכרי, מחבר הפיוט "ידיד נפש", אף מצוין<sup>44</sup> כי בצפת הובא מקרה בפני בית הדין של ר' יוסף קארו, בעל השולחן ערוך, ובו הלינה אישה על בעלה על כי נהג בה שלא כדין במישור המיני "ונידוהו וחרפוהו... וסוף גרשוהו מארץ ישראל".

אכן, אם האישה אינה רוצה לקיים יחסים עם בעלה, היא עלולה להיות מוגדרת כמורדת<sup>45</sup> דבר המהווה עילה לגט תוך שהאישה מפסידה את כתובתה. זאת מכיוון

מהרבה בחינות, אך אין הם עולים כדי איסור הלכתי.

<sup>40</sup> עירובין ק, ע"ב.

<sup>41</sup> שולחן ערוך אבן העזר, סימן כ"ה סעיף ב'.

<sup>42</sup> רמב"ם הלכות איסורי ביאה, פרק כ"א הלכה י"ב.

<sup>43</sup> רמב"ם הלכות אישות, פרק ט"ו הלכה י"ז.

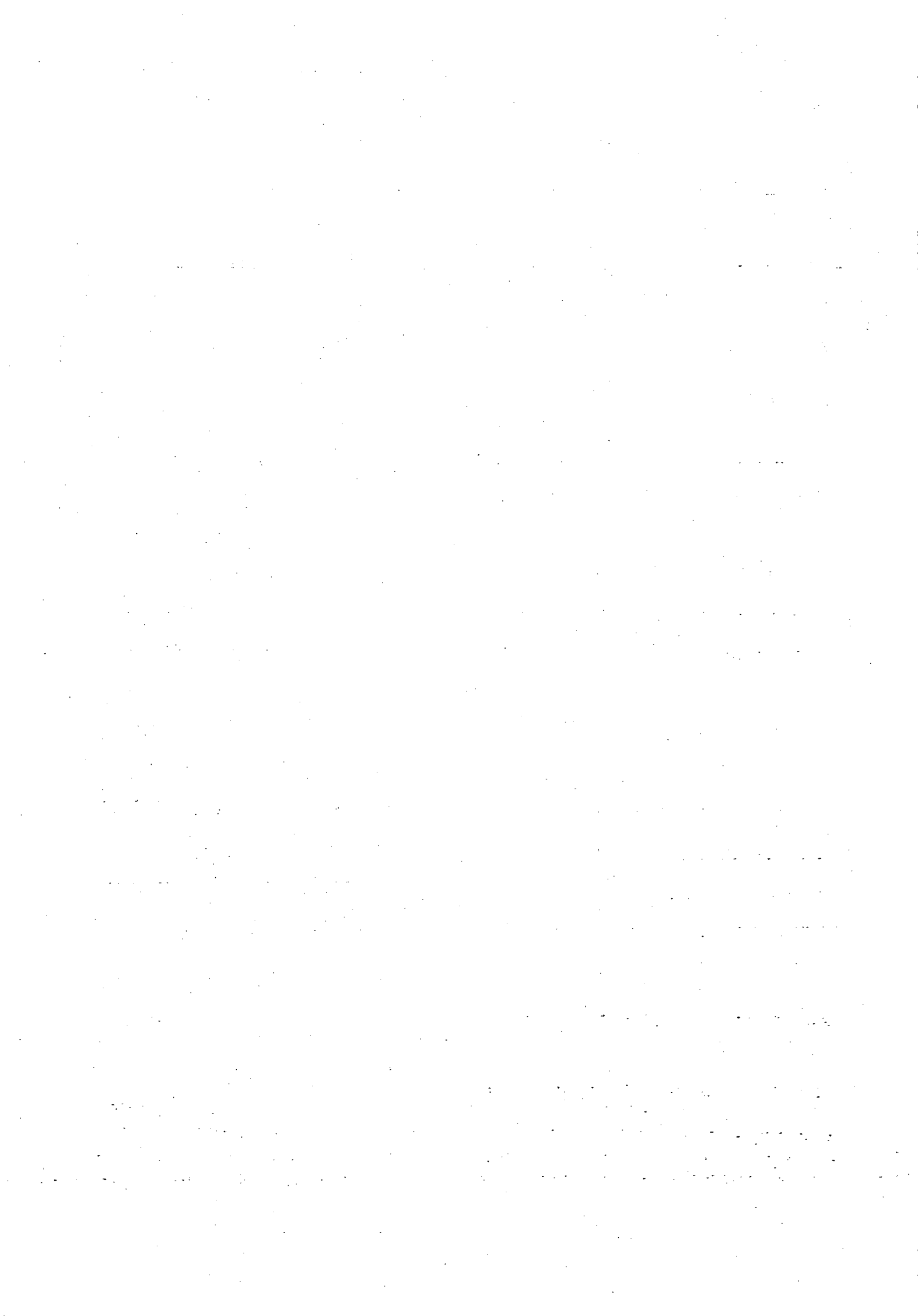
<sup>44</sup> ר' אלעזר עזכרי, ספר חרדים, מצוות התשובה בסוף פרק ב'.

<sup>45</sup> בהקשר זה יש להבחין בין שני סוגי מורדת:

א. האומרת "רוצה אני אותו אך חפצה אני לצערו" – כלומר, אישה המעוניינת באופן עקרוני בהמשך חיי הנישואין עם בעלה, ואין לה עילה לסרב לחיות חיי אישות עימו, אלא שהיא מציינת כי היא אינה מעוניינת לקיים יחסים עימו – כאמצעי לחץ או נקמה – "מפני שקיללני או מפני שעשה עמי מריבה". במקרה זה מפסידה האישה את כתובתה אם היא עומדת בסירובה, שהרי מדובר בחובה הנוגעת ליסוד הנישואין, ואין אפשרות להשתמש ביחסי האישות כסנקציה נגד בן הזוג. לעניין זה ר' רמב"ם הלכות אישות פרק יד' הלכה ט';

ב. אישה האומרת "מאיס עלי" – כלומר שאינה מעוניינת לקיים יחסים עם בעלה מכיוון שהוא דוחה אותה. במקרה זה, אם בית הדין משתכנע בנכונות הטענות, הרי שנוצרה עילה פנה לגט, ונשמט בסיס הנישואין. ביחס למקרה זה פוסק הרמב"ם (שם, בהלכה ח') "כופין אותו להוציא לשעתו, לפי שאינה כשבויה שתיבעל לשנוי לה. ותצא בלא כתובה כלל". לעניין זה ר' גם דיטב"א בשיטה מקובצת מסכת כתובות סג, ע"ב, המבהיר "ואם הוא כן וודאי אין לנו לכופה לחזור אליו, דאסור להיזקק לה בשנאה..."

בהקשר זה יצויין, כי כאשר האישה טוענת טענת "מאיס עלי" אבל תובעת כתובתה, הרי שטענתה זו כמוה כטענת ייצור אצל אדם המצוה אותו שהרי אילו אכן היה בעלה מאוס עליה כפי שחיי אישות עימו דוחים אותה, הרי שהייתה מבקשת להשתחרר ממנו בלא כל תנאי, ומוכנה אף לקבל גט בלא כתובה. אם היא בכל זאת דורשת את כתובתה, הדבר מעורר חשש כי טענת "מאיס עלי" אינה כנה, אלא שהיא פשוט "נתנה עיניה באחר".



שכאשר האישה מבקשת לעקר כליל את מרכיב יחסי האישות מן הנישואין – הרי שהיא מפוררת אותם, והתוצאה עלולה להיות בסופו של דבר סיום קשר הנישואין ומתן גט.<sup>46</sup> אבל, קשר הנישואין יכול להפריד אך אינו יכול להוות עילה לכפייה על אישה להיבעל לבעלה בניגוד לרצונה.

מרתקים בהקשר זה דבריו של הרב יעקב קניבסקי אשר כתב באגרת הנ"ל, כי לא זו בלבד שאין לבעל היתר לאנוס את אשתו חלילה, אלא שמוטל עליו לרצות אותה בגילויי אהבה ראויים, לפני ואחרי קיום היחסים, כדי להביאה למצב שבו היא תחפוץ ותתאווה לקיום היחסים ותגיע לסיפוק עם קיומם, ובלשונו של הרב קניבסקי:

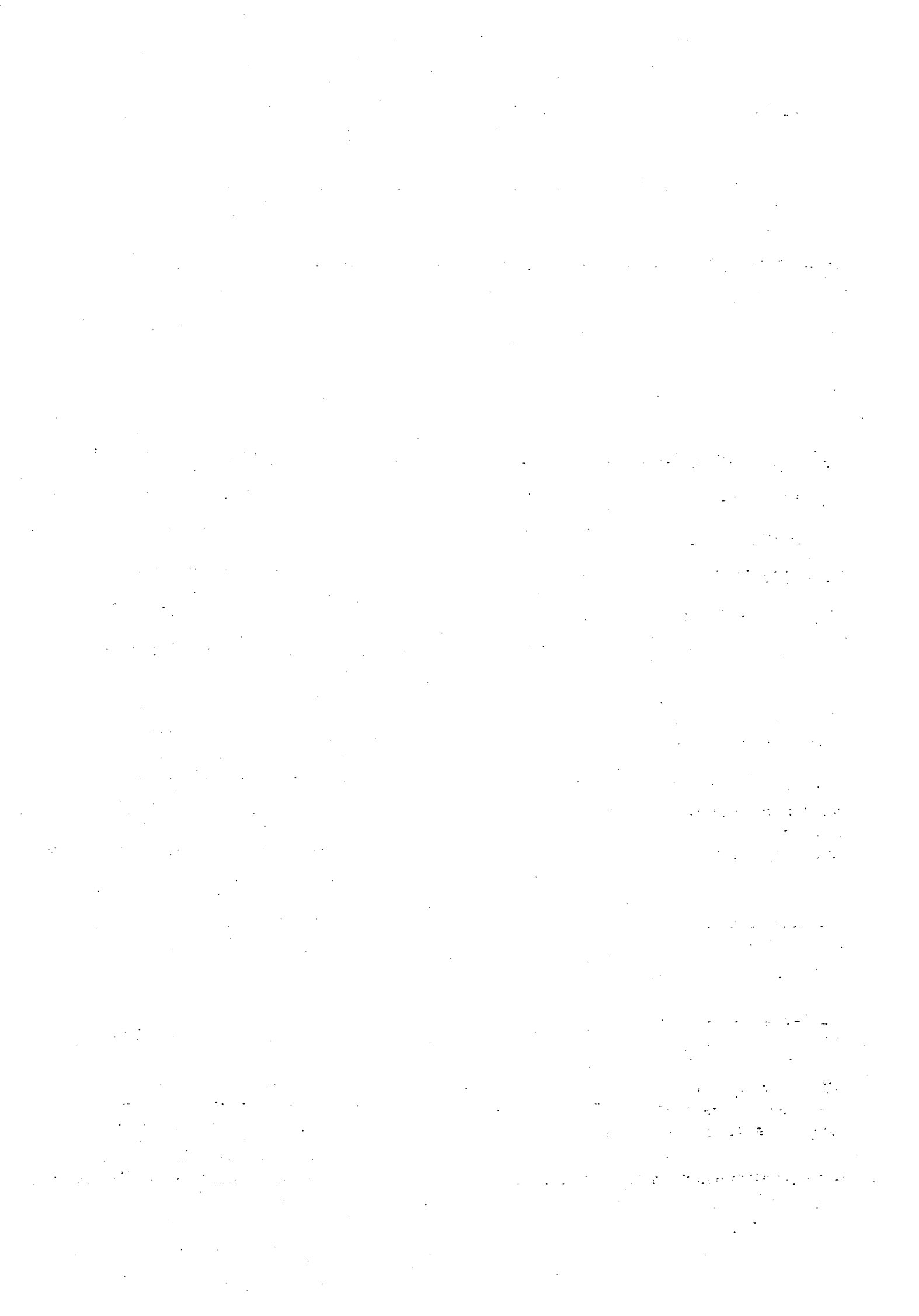
"והוא מכח הדין ממש כי על פי דין תורה אסור לעשות הביאה באופן שהאישה אינה מפויסת. ומחויב לפייסה בקרוב בחיבוק ונישוק עד שתתאווה לחיבור, שכן אם לא כן הרי היא כנתונה לפני ארי דורס ואוכל..."<sup>47</sup>

ועוון פלילי הוא לעשוק מה שמגיע לאשתו, אפילו אם הוא מתכוון לשם מצוות חסידות ופרישות, שכן על גזילת אשתו אינו יכול לעשות חסידות... ומה שחוטף ובוועל מיד, ללא קירוב, ופורש תכף ומיד ומתרחק ממנה, הנה הבעל חושב שחוטף מלאכים בזה, ובאמת לא נגרע מתאוותו ויצרו כלום, ויצרו שלו מפויס בהחלט בהנאה שלמה, אבל אשתו לא נהנית כלל מהנהגה כזו."

נורמה זו, הגוהגת במשפט העברי מאז ומעולם,<sup>48</sup> לא הייתה מקובלת במשפט האנגלי עד לשנת 1994, עם חקיקת ה-"Criminal Justice and Public Order Act". עד לאותו מועד שרר החוק משנת 1976 שקבע כי רק יחסים שהם בלתי חוקיים (Unlawful) ייחשבו לעבירת אינוס, ואילו יחסי בעל ואישה נחשבו לחוקיים. ההנחה

לסיכום ההלכות והמקורות בעניין זה, ר' ד"ר ב' צ' שרשבסקי, בספרו דיני משפחה, עמ' 178-179. <sup>46</sup> מובן כי דברים אלה מתייחסים רק לסירוב מוחלט של אישה לקיים יחסי אישות. אבל אם האישה מבקשת רק להפחית את תדירות יחסי האישות, אין בכך משום "מורדת". בהקשר זה מצינו בשו"ת מהרי"ט חלק א' סימן ה' "וודאי אינה משועבדת לו בכל שעה אם היא אינה רוצה, שלא מצינו מורדת אלא באומרת 'מאיט עלי' או 'מצערנא ליה' אבל אם היא טוענת בעונה האמורה בתורה [כלומר, היא מבקשת להפחית את התדירות של 'עונתה'] נראה שלא כופים אותה – שאינה שבוית חרב להיזקק לו בכל שעה."

<sup>47</sup> אדם המקיים יחסים עם בת זוגו, בלא כל הכנה מוקדמת וכלא שהתרצתה לכך, משול, בעיני חז"ל, לאריה דורס. מטפורה זו נובעת מכך שבעלי החיים ממיתים את טרפם בטרם יאכלוהו, ואילו הארי דורס בטלפיו את טרפו ונוגס בו בעודו חי, בלא כל התחשבות. <sup>48</sup> לסקירה נרחבת ומקיפה בהקשר זה ר' בחוות הדעת של פרופ' נ' רקובר "יחסי אישות בכפיה בין בעל לאשתו", פורסמה כחוברת נ"ה ב"סדרת מחקרים וסקירות במשפט העברי" בהוצאת משרד המשפטים, תש"ם-1980.





החוקית הייתה כי האישה הסכימה כביכול מראש במסגרת הסכם הנישואין לכל יחסי האישות עם הבעל, ואין לה אפשרות לסגת מהסכמה זו, כל עוד הקשר ביניהם תקף. בתי המשפט האנגליים ראו באינוס אישה על ידי בעלה – נושא פרטי ופנימי של בני הזוג, שאין לציבור עניין להתערב בו. זאת, לנוכח השקפתם היסודית על קדושת הקניין כאשר האישה נחשבה לקניינו של הבעל, אשר קיבל זכות – בהסכמה להינשא – כי יוכל לקיים עימה יחסי אישות ככל שרק ירצה ואף בניגוד לרצונה באותה עת. גישה זו גרמה כמובן לרמיסת זכויות האישה על גופה, ולשלילת כבודה המינימלי כאדם.<sup>49</sup>

בישראל התקיים דיון נרחב בסוגיה זו בבית המשפט העליון,<sup>50</sup> בעת שבעל טען, כי אין להאשימו בפלילים בגין אינוס אשתו, מכיוון שסעיף 345 לחוק העונשין התשל"ז-1977,<sup>51</sup> אסר על בעילת אישה שלא בהסכמתה החופשית – "שלא כדין". לטענת הבעל, יחסים בין בעל לאשתו – גם אם הם נעשים בכפייה – הם כדין, שכן – כך טען – זוהי זכותו של הבעל, כביכול, לקיים יחסים עם אשתו אף בניגוד לרצונה. לאישוש טענתו הביא הנאשם פסיקה ממדינות רבות, שבהן זה היה אכן המצב החוקי ששרר.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> לעניין זה ר' למשל (1998) *Contemporary Feminist Theories*, Jane Scoular, "Feminist Jurisprudence", ע"פ 91/80 כהן נ' מדינת ישראל, פ"ד לה (3) 281, 288–294. כמו כן ר' ע"פ 353/62 אל פקיר נ' היועץ המשפטי לממשלה, פ"ד יח (4) 200.

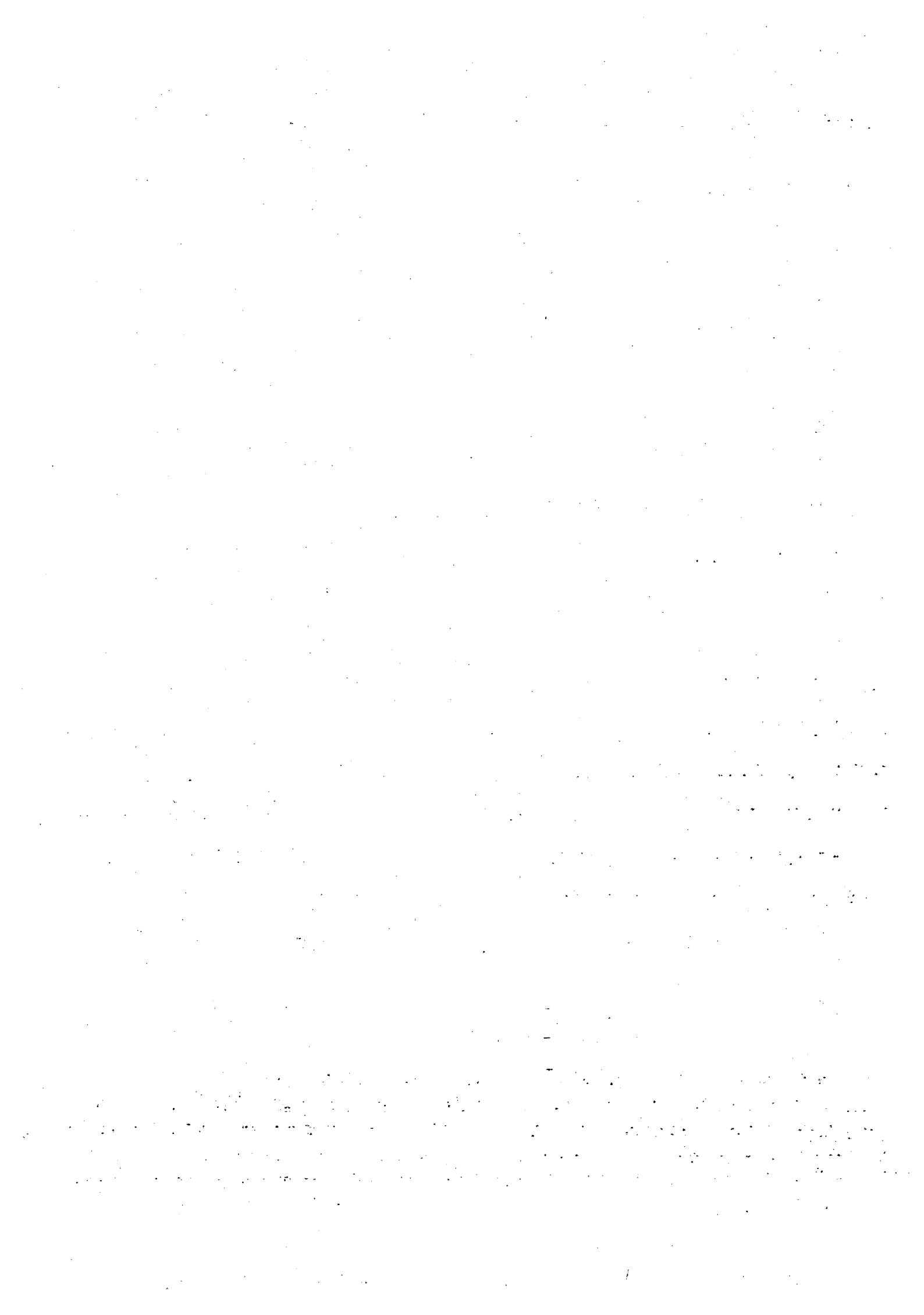
<sup>51</sup> בעקבות פסק דין כהן הנ"ל וכדי להסיר כל ספק הובהר עניין זה לימים במסגרת חוק העונשין (תיקון מס' 22) התשמ"ח-1988, בעת שהמילים "שלא כדין" הושמטו מסעיף 345 לחוק העונשין העוסק בעבירת האינוס. בדרך זו הובהר כי אין להשלים עם אלימות גם בתוך התא המשפחתי ואין אישה שבויה בידי בעלה להיבעל לו בעל כורחה. במבוא להצעת החוק מובהר כי "ההצעה מאמצת את גישת המשפט העברי שלפיה אין זכות לבעל לאנוס את אשתו (ר' מחקרו של פרופ' ג' רקובר)".

<sup>52</sup> בית המשפט העליון ציין בהקשר זה כדלקמן:

"המצב באנגליה הוא כפי שהוגדר במאה השבע-עשרה על-ידי Sir M. Hale, שכתב בספרו: *The History Of The Pleas Of The Crown* (London, By S. Emlyn, 1971). "הבעל אינו יכול להיות אשם בעבירת אינוס שביצע בעצמו באשתו החוקית, כי על-ידי ההסכמה ההדדית וחווה הנישואין האשה מסרה את עצמה לבעלה בעניין זה, ואין היא יכולה לחזור בה".

אמירה זו שלטה בכיפה באנגליה ועודנה שולטת שם גם היום [הכוונה היא לשנות ה-80], ובתי המשפט שם פועלים לפיה, למורת רוחם של כמה שופטים ולמרות ביקורות שנמתחו על ההלכה. הלכה זו יש בה כדי לקומם את המצפון וההיגיון האנושי בימינו במדינה נאורה, אם כי ההלכה, כפי שביטא אותה M. Hale במאה השבע-עשרה, נתקבלה ומקובלת גם בארצות-הברית, פרט לאותן מדינות יחידות, אשר בהן שונתה ההלכה על-פי מצוות המחוקק... מצב הדברים בארצות-הברית תואר במאמר "The Rape Exemption Marital" שפורסם ב-N.Y. L. REV. (1977) 306 52. הלכה מקבילה רווחת בארצות המשפט המקובל (Common Law Countries) וגם בארצות אירופה המערבית (Code Civil Countries).

במאמר הדברים ציינו ביהמ"ש: "המסקנה, אליה הגעתי, עולה בקנה אחד עם עקרונות היסוד של כבוד האישה כאדם חופשי ולא כשפחה הנתונה לחסדי בעלה בעניין כה רגיש ועדין, עקרונות, אשר, לדאבון הלב, לא מומשו בחקיקה ובפסיקה של מדינות נאורות ומתקדמות בעולם. ולא קשה לתאר, מה עגום יכול להיות גורלה של אישה באותן מדינות, ובפרט כאשר, על-פי חוקי המדינה או הדת, הנוגעים לעניין, לא קל



בית המשפט העליון בישראל דחה טענה זו מכול וכול, וזאת בהסתמך על המשפט העברי שהקדים את המשפט במדינות העולם הנאור בתפיסתו הברורה בדבר מעמד האישה בהקשר זה. בית המשפט העליון סיים את התייחסותו בעניין זה באמירה הבאה:

“עם ישראל יכול להתברך בגישה המתקדמת והליברלית של מורשתו, וההלכה בנדון בחוק העברי מזה ימים ימימה.

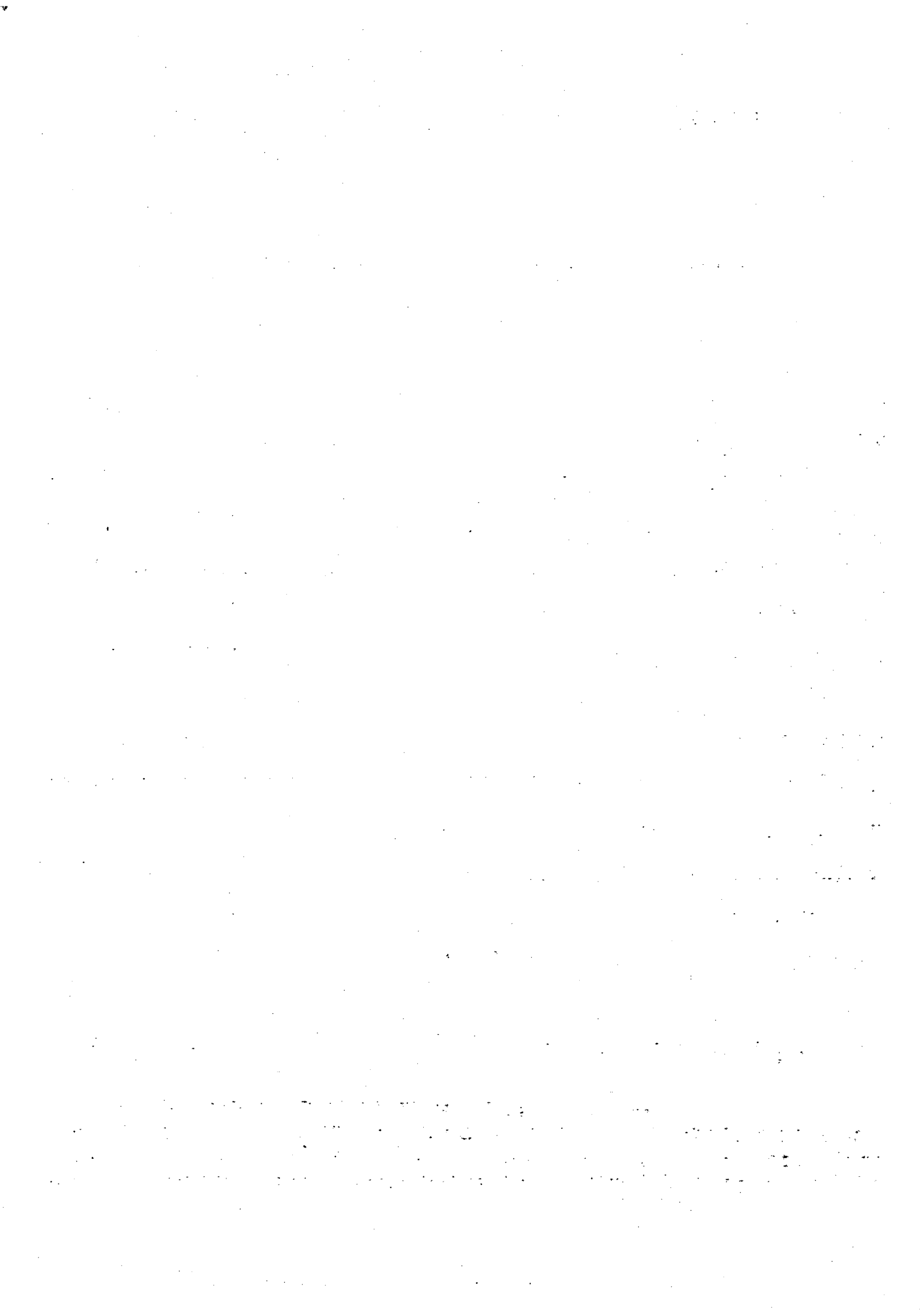
כבר הבאתי לעיל את הדברים, לפיהם חובת הביאה באה על-מנת לשמח ולא על-מנת לצער,<sup>53</sup> וכי חובה על הבעל לשמח את אשתו; ואזכיר גם את דברי הרב מ' מיזלמן משיבה אוניברסיטי בלוס אנג'לס בספרו *Jewish Woman In Jewish Law*, האומר:<sup>54</sup>

“The fiction of the judeo-christian sex ethic has even convinced many jews that judaism shares christianity's negative attitude towards sex in general and toward female fulfillment in particular. Nothing could be more mistaken”.

הנה כי כן, לפי גישת חז"ל האישה אינה קניינה של הבעל והבסיס הנורמטיבי ליחסי בני הזוג הוא כבוד הדדי ושוויון. על כן, ברור כי אין שום היתר לכל סוג של אלימות במשפחה, בין אלימות פיזית ובין אלימות מילולית, והדברים עולים כדי חובה משפטית של הבעל כלפי אשתו. כמו כן, ומכוח אותה נקודת השקפה, ברור על פי ההלכה כי אין הבעל זכאי לאכוף בכוח דבר וחצי דבר על אשתו, גם לא את ההסכמים הבסיסיים של הנישואין בדבר קיום יחסי אישות, והתנאי לכל זכות הוא קיומו של רצון מלא והסכמה הדדית מצד שני הצדדים.

ולפעמים קשה מאוד ואולי גם בלתי אפשרי להגיע לפתרון של גירושין [הכוונה לנישואין קתוליים].<sup>53</sup> כתובות סא, ע"א: עולה עימו (כרמת החיים מזו שהייתה רגילה לה קודם נישואיה לזו ההולמת את מצבו הכלכלי של הבעל) ואינה יורדת עימו. המקור לדין הוא בפסוק “והיא בעולת בעל” (בראשית כ, ג). מכאן דרשו חכמים: בעלייתו של בעל ולא בירידתו של בעל. התנא ר' אליעזר גורס כי המקור לכך בפסוק “כי היא הייתה אם כל חי” (בראשית ג, כ) “להייתם ניתנה ולא לצער”.

<sup>54</sup> M. Meiselman, *Jewish Woman In Jewish Law* (Ktav Publishing House Inc. New York, 1978) p.116.



# יחסי ממון בין בני הזוג

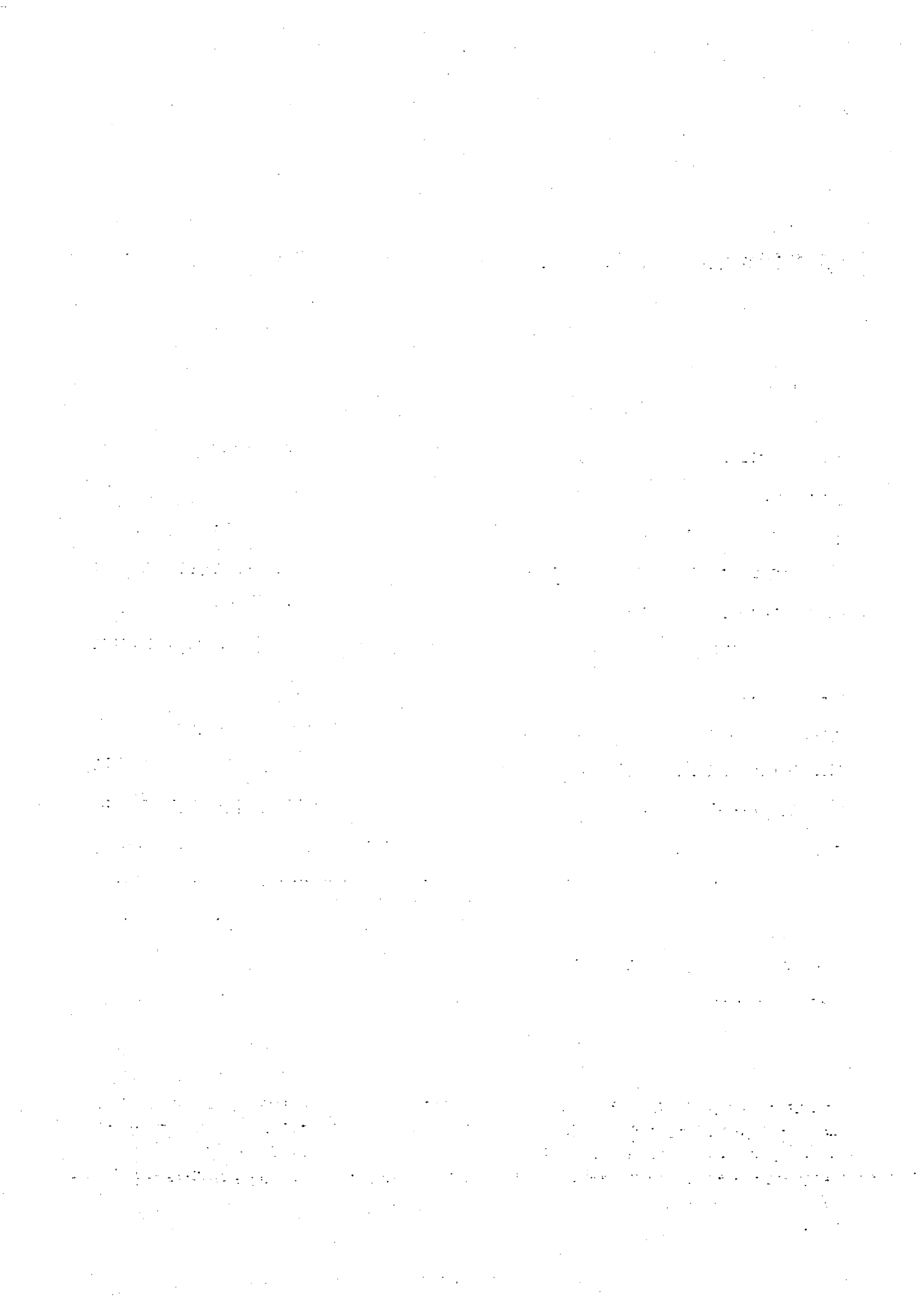
זכאית האישה למחצית מנכסי בני הזוג, ואף רואים אותה כמחזקת בהם.  
(שו"ת מהרי"ק לרב יוסף קולון, סימן נ"ז - הדברים נכתבו לפני 500 שנה!)

בפרק הקודם עמדנו על כך שלבעל אין זכות קנויה בגופה של אשתו. בפרק זה נראה כי הבעל גם אינו מקבל בעלות בנכסי אשתו. הבעל זכאי רק ליהנות מפירותיהם של נכסים אלו המשמשים את בני הזוג בחייהם המשותפים, דבר המכונה "קניין פירות". אף במישור זה אין לבעל קניין מדאורייתא אלא רק מתקנת חכמים. אולם, בטרם נפרט את גישת חז"ל בעניין זה, נעמוד בפתח הדברים על הבט בסיסי נוסף.

החברה המודרנית, שחרתה על דגלה את עקרון השוויון בין המינים, מציבה למעשה את האישה במלכוד מסוים. מצד אחד, הביא ערך זה לידי כך שרעיון ההגשמה העצמית, החברתית והמקצועית של האישה רווח בזמננו. הקריירה מהווה הן דרך להגשמה עצמית והן ביטוי לרצונה הטבעי של האישה לפתח עצמאות כלכלית מסוימת. אישה הבוחרת באופציה המשפחתית בלבד נתקלת לעיתים מזומנות במסרים סביבתיים של החמצה, ובשלב מסוים צפוי להניח כי מסרים אלה יציפו אותה בתחושות של תסכול וחוסר שביעות רצון.<sup>1</sup> מצד אחר, ממשיכה החברה להעלות על נס את מסירות האישה למשפחה ואת הטיפול בילדיה, והזנחה של תפקידים אלה גוררת באותה מידה גישה ביקורתית מצד החברה.<sup>2</sup> הסתירות בין הציפיות החברתיות סביב תפקידה המשפחתי של האישה, לבין הרטוריקה החברתית ורצונותיה הלגיטימיים של האישה להשיג הישגים בתחום המקצועי, משדרות

<sup>1</sup> פרופ' אריאל רוזן-צבי בספרו דיני המשפחה בישראל בין קודש לחול, עמ' 147.

<sup>2</sup> פרופ' רוזן-צבי (שם) מבהיר כי חינוך רב שנים גרם להפנמת ערכים בדבר חלוקת התפקידים במשפחה ובחברה, ולעיתים גם הצביע על עדיפות של הבעל בפיתוח הקריירה והקדשת זמנו ומרצו לעבודה. לעומת זאת, עבודת האישה נחשבת כדרך כלל כאילו היא בעייתה הפרטית ולא בעיית המשפחה כולה.



מסרים כפולים, והבחירה קשה ומכבידה על האישה. פתרון הקונפליקט מוטל על כתפי האישה, כאשר אוי לה מיוצרה ואוי לה מיצרה, שכן כל אחת מן האופציות הפתוחות בפניה עלולה לגרור רגשות אשמה על בחירתה.

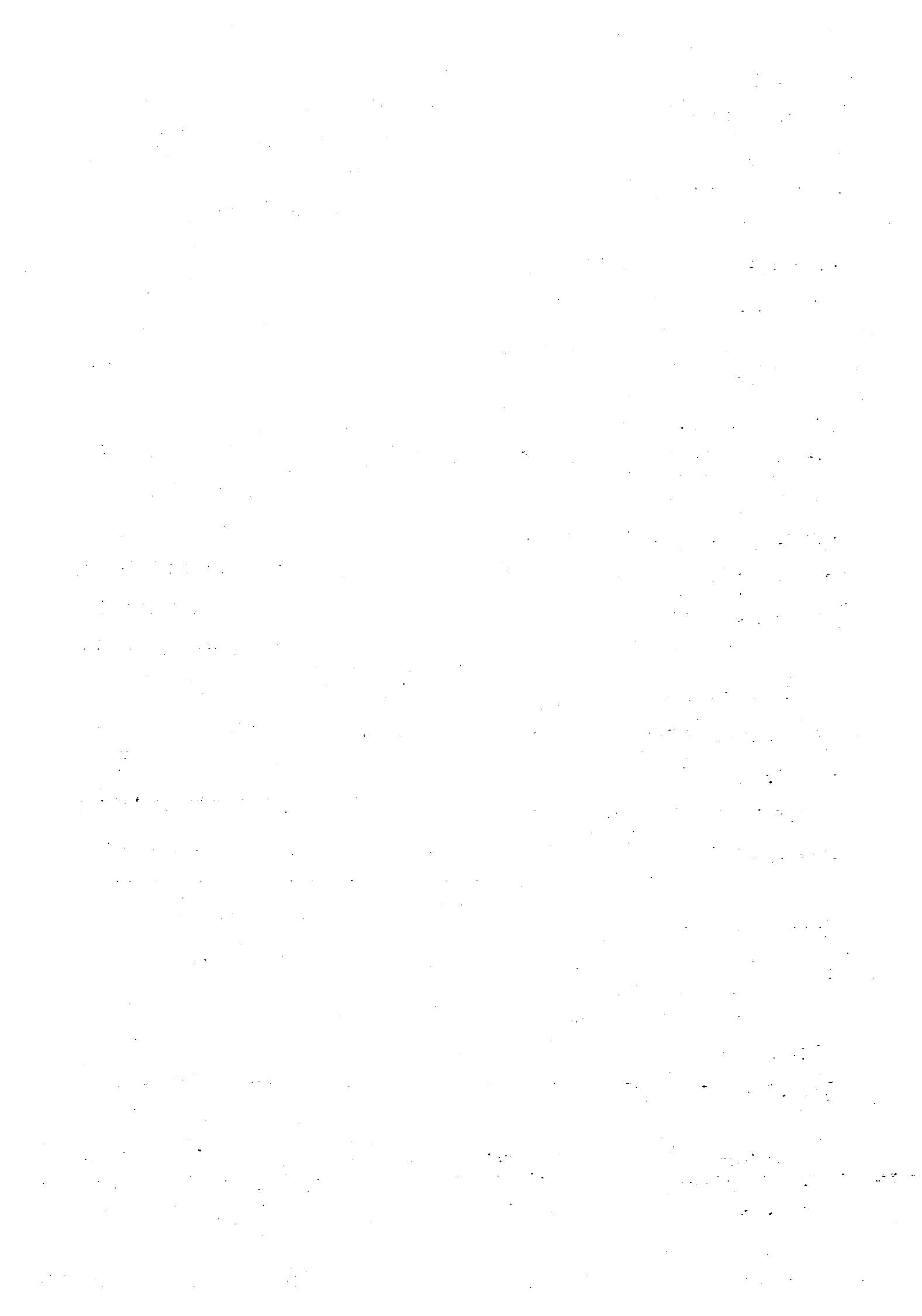
על כן במקרים רבים האישה מנסה לאחוז בחבל בשני קצותיו ואף למתוח אותו, כך שנוסף על תפקידיה בתחום המשפחה היא נוטלת על עצמה תפקידים נוספים בתחום המקצועי, בבחינת "טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ירך".<sup>3</sup> אולם, העומס המוטל על כתפי האישה במקרה זה הוא לעיתים כבד מנשוא.<sup>4</sup>

חומרתו של הקונפליקט האמור פוחתת במקום שבו בני הזוג אינם מתמקדים בעולם רציות אגואיסטי משלהם, אלא נכונים לכוונן תא משפחתי כולל, שיש בו סולידריות ושיתוף מלא. לפי גישה זו, ההגשמה העצמית – המשותפת – ניתנת ליישום, בין אם האחד (או האחת) מבני הזוג מסייע (או מסייעת) לתא המשפחתי בגידול הילדים, כאשר משנהו מפתח (או מפתחת) קריירה, ובין אם מתחלפים התפקידים בין בני הזוג, שהרי בשני המקרים – נקודת הראות היא זו המשותפת ולא זו האנוכית והמובדלת. ככל שנקודת ההשקפה של בני הזוג דוגלת בחיי שיתוף מלאים ובהגשמת הייעודים של התא המשפחתי כמכלול, להבדיל מהגשמת ה"אני" המובחן והנפרד, כן קטן הקונפליקט בין בחירת האישה בקריירה עצמאית לבין גידול ילדיה, וקטנים רגשות האשם המלווים לעיתים בחירה קשה זו. עם זאת, לצורת ההשקפה האמורה מן ההכרח שיהא ביטוי במישור הזכויות הכלכליות של כל אחד מבני הזוג, יהא אשר יהא תפקידו בהגשמת ייעודי התא המשפחתי הכולל, וזו אכן ההשקפה של ההלכה, כפי שנראה להלן. נוסף על כך, ברור כי ככל שמעניקים לאישה את מירב האופציות מבחינה כלכלית – כן גדלה יכולת ההתמודדות שלה עם הקונפליקט האמור ופוחתת חומרתו.

בפרק זה נעסוק במעמדה של האישה במסגרת התא המשפחתי – מזווית הראייה הכלכלית, ונראה כי המשפט העברי אכן מעניק לה את מירב האפשרויות מההבט

<sup>3</sup> קהלת ז, יח.

<sup>4</sup> תהליך זה מתרחש במידה רחבה גם בחברה החרדית, על אף שזו אינה שמה לה כדגל את עקרון השוויון במעמד האישה. התופעה שם נובעת מכך שגדל והולך ציבור הגברים הלומד ב"כולל" אברכים, כאשר האישה היא המפרנסת הראשית. כתוצאה מכך האישה יוצאת מן הבית, לומדת מקצוע, וזוכה לכבוד הטבעי שמשוייג אדם העמל לפרנסתו. אבל בצד היתרונות הנלווים לתופעה זו, היא משלמת לעיתים מחיר כבד, שכן נוסף על עול הפרנסה ממשיכה האישה לשאת בעולו של הבית ושל גידול הילדים. לעניין זה ר' מאמרו של פרופ' מנחם פרידמן "כל כבודה בת מלך חרצה – האישה החרדית" בספר ברוך שעשאני אישה – האישה ביהדות – מהתנ"ך ועד ימינו (ידיעות אחרונות וספרי חמד, 1999), עמ' 189 ואילך.





הכלכלי. מצד אחד, מכיר המשפט העברי במעמדה המשפטי של האישה כבעלת רכוש משל עצמה, גם לאחר נישואיה; מצד אחר, נוצרה מערכת של איזונים כלכליים, שתכליתה להגן עליה מבחינה כלכלית למקרה שבו תעדיף את גידול ילדיה על פני עיסוקים מניבים. איזון זה נועד לשרת את התכלית של אחדות המשפחה, כאשר בידי האישה ניתנה הבחירה, כמו גם האפשרות הכלכלית, לבחור בין האופציה של קבלת חסותו הכלכלית המלאה של הבעל לבין אפשרות להיות עצמאית מבחינה כלכלית.

ההלכה אינה קובעת מנגנון של שיתוף מלא בין בני הזוג האחד בנכסי רעהו, כתוצאה מן הנישואין, והאישה בהיותה בעלת אישיות משפטית כשל הבעל, מהווה יחידה כלכלית נפרדת גם לאחר נישואיה ויכולה להיות בעלת נכסים משל עצמה.<sup>5</sup> ניתן היה לצפות כי במסגרת שיטה משפטית זו יחולו כל ההוצאות המשותפות של הזוג על שני בני הזוג כאחד, שהרי לשניהם יש נכסים. אך לא כן הדבר, וההלכה מטילה על שכמו של הבעל את כל הוצאות הבית, כגון מזונות, דיור, הלבשה וחינוך, ואילו האישה אינה חייבת להשתתף בעול הכלכלי של הוצאות אלו, על אף שהיא בעלת נכסים משל עצמה.

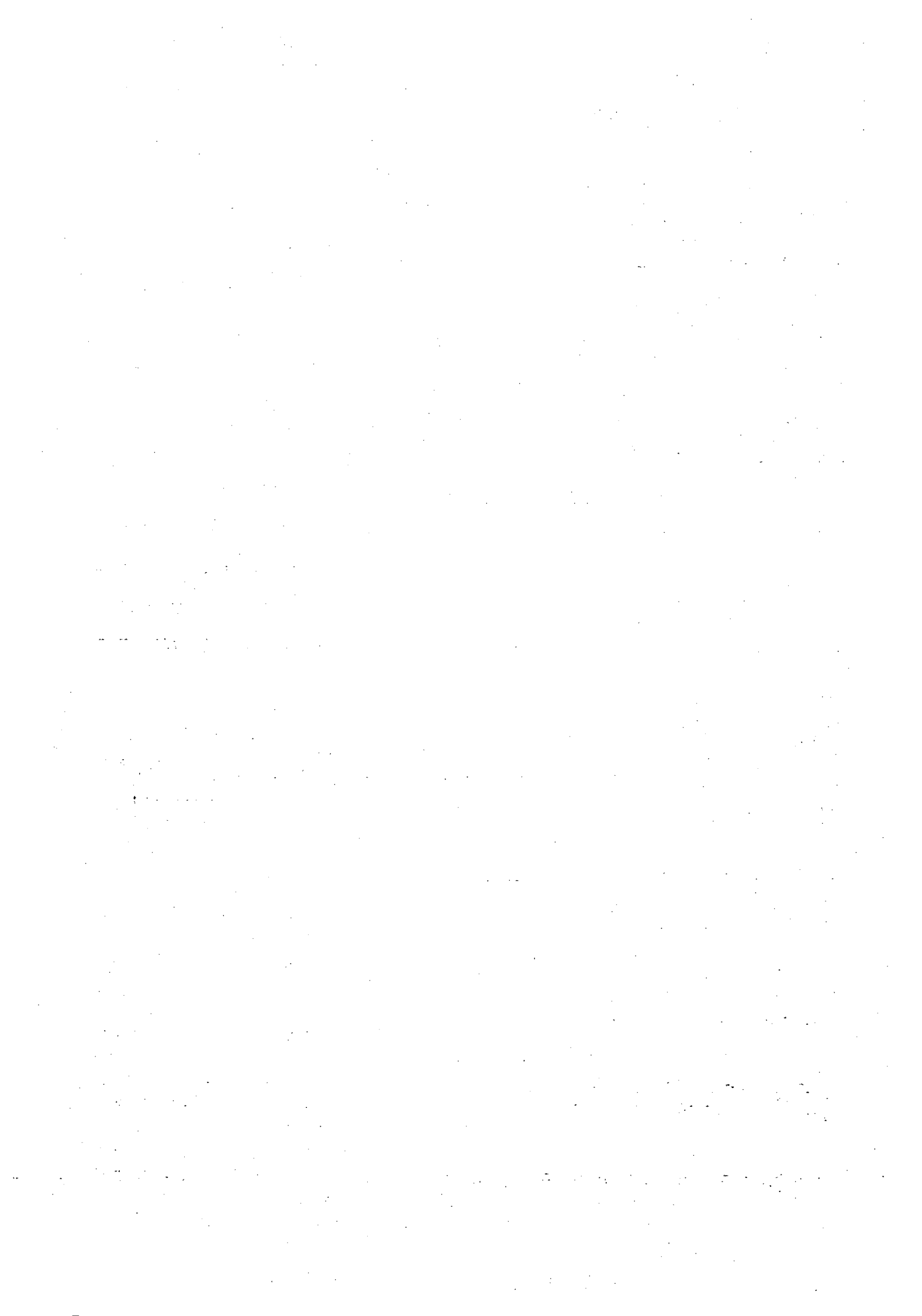
יתרה מכך, אם האיש מרוויח יפה – האישה שותפה לעלייה ברמת חייו. האישה "עולה עמו [ברמת חייה] ואינה יורדת עמו [עקב קיצוץ שביצע ברמת חייו]".<sup>6</sup> לעומת זאת, האישה יכולה להודיע לבעלה "איני ניזונת ואיני עושה" דהיינו – אם רווחיה ממשלה ידה עולים על התועלת הכלכלית שהיא עשויה להפיק מקבלת חסותו הכלכלית של הבעל, הרי שהיא רשאית ליטול לעצמה את מלוא רווחיה, בלא לשתף בהם את הבעל, ולוותר על חסותו הכלכלית.

יכולת מופלגת זו של האישה להכריז על עצמאות כלכלית, נובעת מהשקפה המבקשת לתת בידי האישה בחירה בין מירב האפשרויות הכלכליות בלא לסבול מתלות או מנחיתות.

כך פוסק הרמב"ם, כי אדם הנושא אישה, מתחייב כלפיה בעשרה חיובים כלכליים, מהם שלושה מן התורה ושבעה מדברי סופרים. שלושת חיוביו של הבעל

<sup>5</sup> אכן, התא המשפחתי אחד הוא – "מה שקנתה אשה – קנה בעלה". אך האישה יכולה בתחלט להיות בעלת נכסים ורכוש משל עצמה, הן במקרה של קבלת נכסים בנשואיה כדי שלא להכלילם במסגרת הרכוש המשותף, הן במקרה שמקנים לה נכס כדי שלא תהא לבעל רשות בו, והן במקרה שהיא מפרנסת את עצמה ומעשה ידה ורווחיה – שלה בלבד הם.

<sup>6</sup> כתובות סא. ע"א.



מן התורה הם: "שארה, כסותה ועונתה".<sup>7</sup> שבעת החיובים של הבעל כלפי אשתו שהינם מדברי סופרים הם כדלקמן:<sup>8</sup>

א. "עיקר כתובה"<sup>9</sup> – הכתובה היא מסמך ההתחייבויות שהבעל מקבל עליו בעת נישואיו – הן בנוגע לחיובים המוטלים עליו בעת פקיעת הנישואין. עיקר הכתובה הוא הסכום שיש לשלם לאישה בעת פקיעת הנישואין. חובה זו הוטלה על הבעל מכוח תקנת חכמים כדי "שלא תהיה קלה בעיניו להוציאה",<sup>10</sup> דהיינו, כדי לשמור על יציבות הנישואין. במרכז ניצבת אפוא המשפחה בכללותה, כאשר מטרת דיני הנישואין אינה לחזק את מעמד הבעל או מעמד האישה אלא ליצור הרמוניה ביניהם. משום כך, הוטלו על הבעל חיובים כספיים משמעותיים במקרה של פירוק הנישואין, ונפגע כושרו הכלכלי להתגרש, תוך מתן יתרון לאישה, המעניק לה גם ביטחון כלכלי.

ב. "לרפאותה אם חלתה".

ג. "לפדותה אם נשכית".<sup>11</sup>

ד. "לקברה כשתמות".<sup>12</sup>

ה. "להיות ניזונת מנכסיו ויושבת בביתו אחר מותו כל זמן אלמנותה" – האלמנה זכאית

<sup>7</sup> רמב"ם הלכות אישות, פרק י"ב. הרמב"ם מבהיר שם, בהלכה ב' כי: "שארה – אלה מזונותיה, כסותה – כמשמעה, עונתה – לבוא עליה כדרך כל הארץ". בפרק י"ג הלכות ג' ו"ד, מוסיף ומבהיר הרמב"ם, כי המונח "כסותה" כולל גם את החיוב להעניק לאישה מדור שקט, וכן כלי בית ואף תכשיטים. בהלכה ה' מוסיף הרמב"ם וקובע, כי הסטנדרט של המדור בו מחויב הבעל ליתן לאישתו, גדל בהתאם לעושרו של הבעל, ובלשונו: "כעשיר – הכל לפי עושרו, ואפילו היה ראוי לקנות לה כלי משי ורקמה וכלי זהב, כופים אותו ונותן, וכן המדור לפי עושרו, והתכשיט וכלי הבית – הכל לפי עושרו".

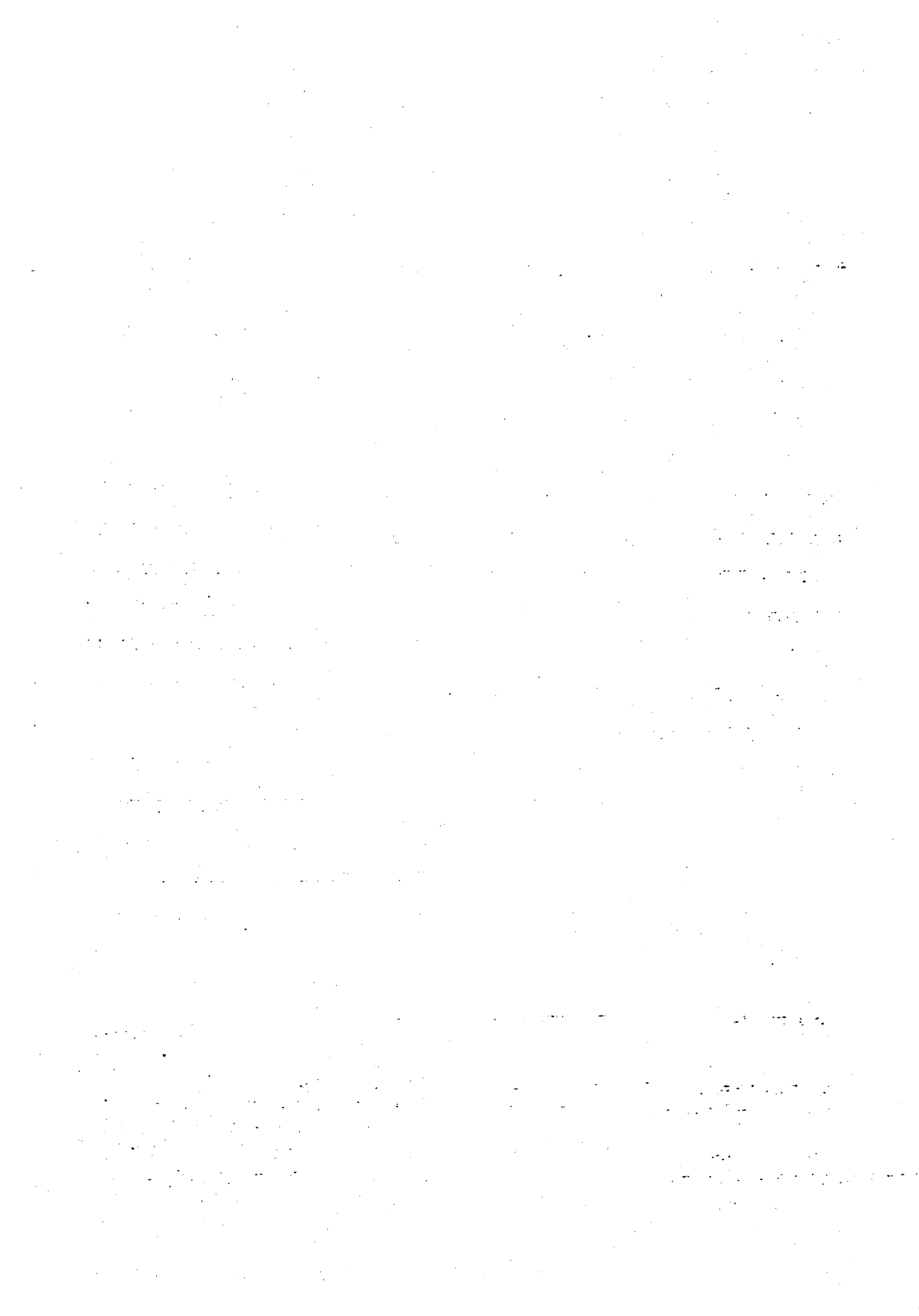
<sup>8</sup> שבעת החיובים מדברי סופרים כוללים את החיוב המכונה "עיקר כתובה", ובצידו ששה חיובים נוספים המכונים "תנאי כתובה", שתוקפם זהה לתוקפו של "עיקר הכתובה" ומחייב את בני הזוג מכוח הוראת חז"ל גם אם לא נכתב במפורש בכתובה, וכלשון הגמרא בכתובות (נד, ע"ב): "תנאי כתובה ככתובה דמי". חיובים אלו נחשבים כ"תנאי בית דין", דהיינו כתנאי שהחובה לקיימו אינה תלויה בהסכמת הבעל והם נובעים מתקנת חז"ל. חיובים וזכויות אלו אינם תלויים על כן בהסכם או בכל פעולה משפטית בין בני הזוג, אלא קיימים מכוח אקט הנישואים כשלעצמו. החתן אומר לכלה בעת קידושיה: "הרי את מקודשת לי – כדת משה וישראל", דהיינו, "כדת משה" – לפי דין תורה והחיובים שהתורה מטילה כחלק אינטגרלי מחיי הנישואין; "וכדת ישראל" – דהיינו לפי החיובים שהטילו חז"ל, כחלק מהגדרת הנישואין.

<sup>9</sup> נוסף על עיקר הכתובה הכולל את סכום המינימום שאותו קבעו חז"ל (מאתיים זוז לאישה שאלו נישואיה הראשונים, ומאה זוז לאישה שהייתה אלמנה או גרושה בעת נישואיה, כך שאין אלו נישואיה הראשונים), רשאי הבעל להוסיף על הכתובה – ותוספת זו נקראת "תוספת כתובה". דין תוספת הכתובה כדין עיקר הכתובה (כתובות נד, ע"ב ור' רש"י שם, דיבור המתחיל "תנאי כתובה").

<sup>10</sup> כתובות יא, ע"א.

<sup>11</sup> חיוב הבעל לשאת בעלויות רפואיות ובחילוף ממצבי מצוקה; תחא הבעל לזונה אשר תהא מהורה נרפך כלכלי חשוב בהבטחת עתידה הכלכלי של האישה.

<sup>12</sup> הכוונה היא לחיוב כלכלי של הבעל לממן את הוצאות קבורתה של אשתו וכל הכרוך בכבוד האחרון של האדם.



למזונות ולמדור באותו בית שבו גרה עם בעלה, אף לאחר מות הבעל.<sup>13</sup>

- ו. "להיות בנותיה ממנו ניזונות מנכסיו אחרי מותו עד שיחארסו".
- ז. "להיות בניה הזכרים ממנו יורשים כתובתה יתר על חלקם בירושה שעם אחיהם" – הלכה זו המכונה "כתובת בנין דכרין" (כתובת בנים זכרים) קובעת כי אם הבעל נישא בנישואים שניים – יירשו בניו מן האישה הראשונה את כתובת אמם, וחלק זה יתווסף לחלקם הכללי בירושה – המגיע להם באופן שווה לאחים מן האישה השנייה.<sup>14</sup> מטרתו של חיוב זה לעודד את האב לתת לבתו חלק נכבד מרכושו, בלא לחשוש כי אם תמות הבת בחיי בעלה, יינשא הבעל בשנית וצאצאיו מאשתו הנוספת יבקשו גם כן לרשת רכוש זה, כך שלא יזותר באופן בלעדי בידי נכדיו של הסב שהעניק את הרכוש לבתו.<sup>15</sup>

במצב דברים זה, שבו חייב הבעל לשאת בכל הוצאות הבית, ואילו האישה יכולה לצבור הון לעצמה מנכסיה, הנותרים בבעלותה הנפרדת גם לאחר נישואיה בלא שתתויב להשתתף בשום הוצאה מהוצאות הבית המשותף, עלולה הייתה ההרמוניה בין בני הזוג להיות מופרת. חוסר שוויון זה בין זכויות לחובות עלול היה לגרום לכך כי בין בני הזוג תשרור איבה, בניגוד לערך העליון של "שלום בית". משום כך, ביקשו חז"ל ליצור איזון ביחסי בני הזוג ונקבעו ארבע חובות כלכליות נגדיות, שאותן חבה האישה הנשואה כלפי בעלה. כך פוסק הרמב"ם כי הבעל זכאי לקבל מאשתו במישור הכלכלי ארבעה דברים:<sup>16</sup>

- א. "להיות מעשה ידיה שלו".<sup>17</sup>
- ב. "להיות מציאתה שלו".
- ג. "שיהיה אוכל כל פירות נכסיה בחייה".
- ד. "אם מתה בחייו ירשנה, והוא קודם לכל אדם בירושה".

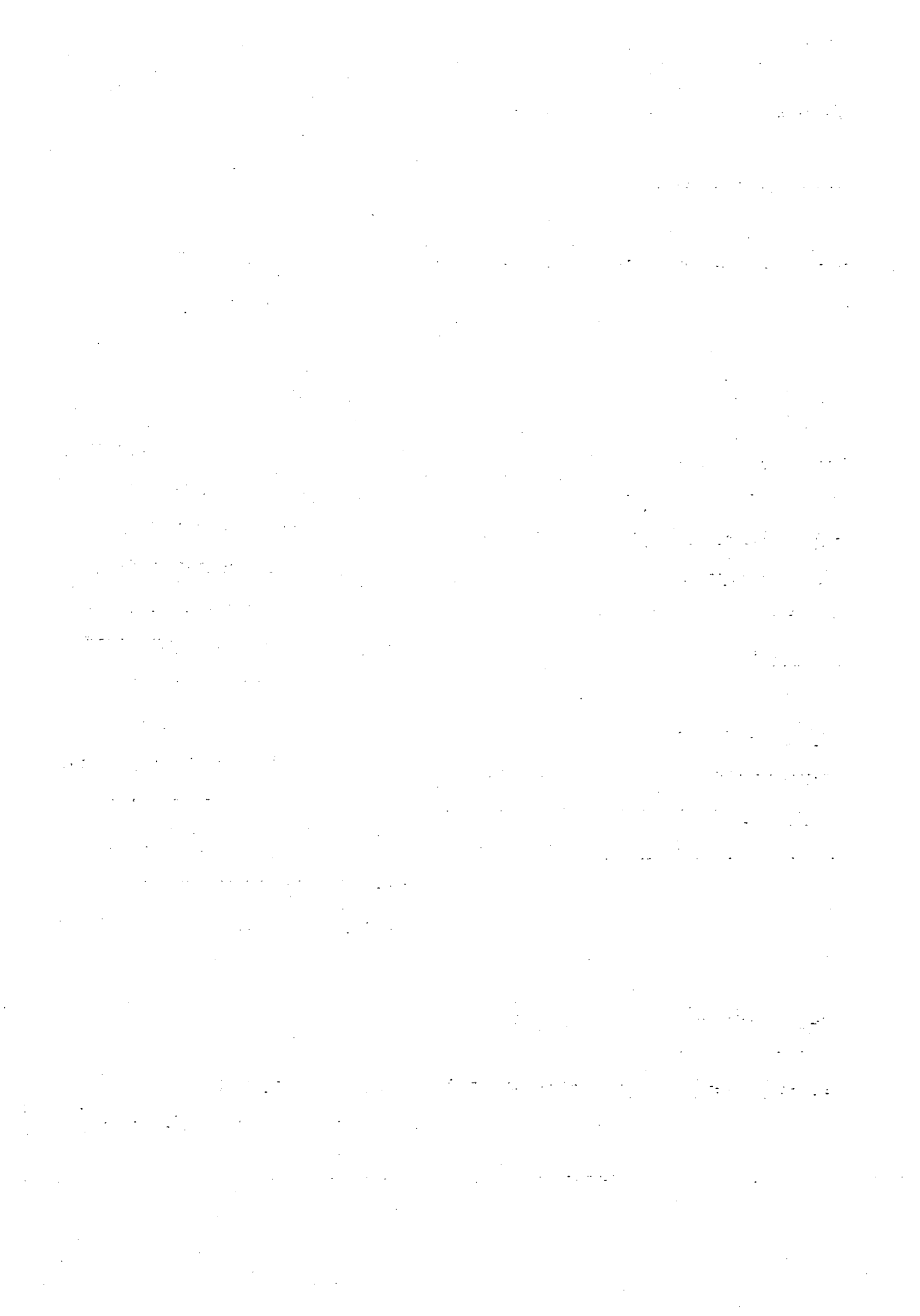
<sup>13</sup> זכות זו של האלמנה אינה נובעת מדיני ירושה אלא מן הנישואין עצמם, והיא כלולה בין עשר התחייבויות הבעל כלפי אשתו.

<sup>14</sup> כתובות נב, ע"א.

<sup>15</sup> תקנה זו אינה נוהגת עוד. הנוהג הוא לתת לבת רכוש בעת נישואיה אף בלא שיובטח שהנכסים יישארו בידי בניה לאחר מותה. לעניין זה ר' הגהת הרמ"א על שולחן ערוך באבן העזר סימן קי"א, סעיף ט"ז.

<sup>16</sup> רמב"ם הלכות אישות, פרק י"ב הלכה ג'.

<sup>17</sup> זכות זו נקבעה כאמור, כחיוב מקביל לחובת הבעל לספק לאישה את מזונותיה, וזאת "משום איבה", דהיינו כדי למנוע פגיעה בהרמוניה המשפחתית כתוצאה מחוסר איזון בין הרצון לשמור על בטחונה הכלכלי של האישה, לבין חובותיו החד צדדיות של הבעל כלפיה מכלית. לעניין זה ר' כתובות נח, ע"ב, ורש"י שם דיבור המתחיל "מזוני עיקר". בדומה לכך נקבעה זכות הבעל במציאת האישה "משום איבה" – ר' כתובות מז, ע"א, ותוספות שם, דיבור המתחיל "משום איבה".



חובות אלו של האישה לבעלה נובעות אפוא מתפיסת השיתוף בחיי המשפחה ומההגנה על שלום הבית כערך מרכזי, העולה על הזכויות האינדיבידואליות של מי מבני הזוג בנפרד.<sup>18</sup> עם זאת, הרמב"ם ממשיך ומבהיר שם כי החובות הבסיסיות הן אלו של הבעל ואילו החובות הכלכליות של האישה כלפי הבעל אינן קיימות אלא ככל שהן מהוות בסיס ליצירת איזון כלכלי עם עשר החובות המוטלות על הבעל כלפי האישה במסגרת נישואיו. כך למשל "תקנו חכמים שיהיו מעשי ידי האישה (לבעל) – כנגד מזונותיה, ופדיונה (המוטל על הבעל) כנגד אכילת פירות נכסיה, וקבורתה כנגד ירושתו". לנוכח העובדה כי חובות האישה כלפי הבעל נקבעו רק כדי לאזן את חובות הבעל כלפיה, הרי שזכותה של האישה להודיע לבעל "איני ניזונת ואיני עושה" – דהיינו, אינני מבקשת לקבל ממך חסות כלכלית של הנאה מהכנסתך – ובמקביל, אינני מוכנה להעביר לך חלק מהכנסותי. במקרה זה פוסק הרמב"ם כי "שומעין לה ואין כופין אותה. אבל, אם אמר הבעל: איני זנך ואיני נוטל כלום ממעשה ידיך, אין שומעין לו, שמא לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה".<sup>19</sup> לא מכריחים אפוא את האישה להעביר לבעלה חלק מהכנסותיה ובידה האופציה לבחור האם לשתף את בעלה ברווחיה וליהנות משותפות בהכנסותיו, או להעדיף עצמאות כלכלית, כשהכנסותיה שלה הן, בלא לשתף בהן את הבעל ובלא ליטול ממנו דבר. לעומת זאת, הבעל מצידו אינו יכול להשתחרר מחובתו הכלכלית לשאת בצרכיה השוטפים של רעייתו ולהודיע לה כי תפרנס ממשלת ידה בלבד, שכן לא תמיד עשויים רווחיה להספיק לה ואין הבעל יכול להכריח את האישה לבחור במשלת יד מניב יותר ולעבוד קשה יותר, כשעול זה נוסף על גידול ילדיה. הבחירה בהקשר זה היא אפוא של האישה בלבד, האמורה לשלב על פי רצונה בין גידול ילדיה לבין פיתוח קריירה שתוביל לעצמאות כלכלית.

ההלכה ביקשה אם כן לתת ביטחון כלכלי לאישה על ידי השתת הנטל הכלכלי של צורכי המשפחה על הבעל לבדו, ועם זאת ביקשה ההלכה לשמור על עצמאותה הכלכלית של האישה, כך שתוכל לבחור לפרנס את עצמה בלא שכן הזוג יהא שותף לרווחיה, אלא אם כן תחפוץ בכך.

<sup>18</sup> כתוצאה מאיזון זה פוסק הרמב"ם כי גם חיובי הבעל כלפי אשתו חלים בלא כל צורך בתנאי כלשהו של מי מבני הזוג.

<sup>19</sup> רמב"ם הלכות אישות. פרק י"ב הלכה ד'.





עם זאת ההלכה רואה את ההרמוניה בין בני הזוג כערך עליון, והיא ערה לכך שחלוקה חד צדדית של הנטל פורמת את המרקם המשותף בין בני הזוג. מצב שבו נושא הבעל בכל הוצאות הבית, ואילו האישה עומדת מנגד, צוברת הון, ואינה תורמת מן ההכנסות שמפיק הון זה הוא מצב לא מאוזן ולא שוויוני, ותוצאתו תהא כי שלום הבית יופר. משום כך קבעו חז"ל, כי על אף זכותה של האישה לשמור על רכוש משלה, תהיה לבעל הזכות להשתמש בהכנסות אשתו מנכסים אלו לצורך כיסוי הוצאות הבית.

בהקשר זה קיימת הבחנה יסודית בין נכסים המכונים "נכסי מְלוּג" לבין נכסים המכונים "נכסי צאן ברזל".

נכסי מְלוּג<sup>20</sup> – הם נכסים השייכים לאישה הנשואה מבחינה קניינית, אך הבעל רשאי להשתתף בהנאה מפירותיהם או להשתמש בהם, ובלבד שאין המדובר במכירה או בשעבוד הפוגעים ב"ריווח הבית"<sup>21</sup> – לאור עיקרון זה אסור לבעל למכור פירות נכסי מלוג לשנים מרובות ולקבל את מחירם מראש, שכן מכירת העתיד לשם הנאה בהווה אינה נחשבת כ"ריווח הבית". לעומת זאת, רשאי הבעל לעשות כן כדי להשקיע את הכסף שקיבל מראש בעסק שיניב תשואה. כמו כן, אין בעל חוב של הבעל יכול לגבות את חובו מפירות נכסי מלוג, שכן פירות אלו נועדו לשמש לריווח הבית בלבד. כך נמנעת האפשרות כי הבעל ימשכן את הרווחים העתידיים ויסכן בכך את נכסי אשתו.

עם זאת יצוין, כי הבעל אינו אחראי לנכסי מלוג על אף שהוא רשאי להשתמש בהם. הבעל אינו נחשב כשומר של נכסי מלוג, שכן זכות השימוש המוקנית לבעל אינה נובעת מהסכמה בין בני הזוג, אלא מתקנת חז"ל שתכליתה ליצור הדדיות בין חובות הבעל כלפי אשתו לבין חובותיה הכלכליים של האישה כלפי התא המשפחתי המשותף.

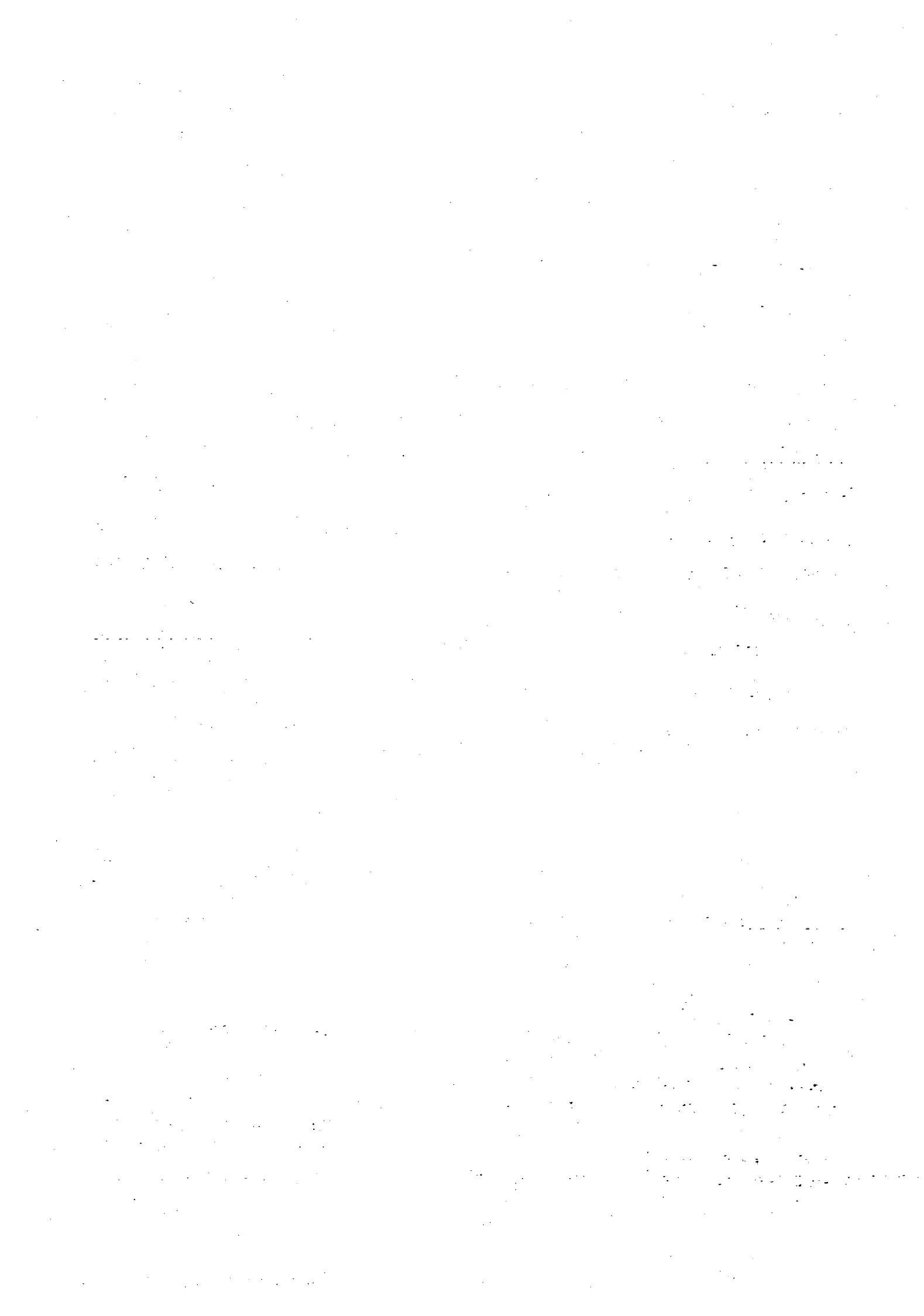
בגדר נכסים מלוג נכללים:

● מתנות שנותן האיש לאשתו בשעת נישואיה;<sup>22</sup>

<sup>20</sup> המילה "מלוג" משמעה – זכות שימוש ברווחים מקרן מסוימת או מנכס אך לא בקרן או בנכס עצמו. מכאן גם הביטוי "מלגה" (סטיפנדיה) שהיא מענק כספי הניתן בדרך כלל מן ההורים המצטברים מקרן שהופקדה לשם כך.

<sup>21</sup> ר' טור אבן העזר, סימן פ"ה.

<sup>22</sup> טור אבן העזר, סימן קי"ח. לעומת זאת מתנה שנותן הבעל לאשתו לאחר הנישואים דינה כנכס שאין לבעל



- נכסים שהאישה רוכשת במשך הנישואים – לרבות ירושה שנפלה לה או מתנה שנתנו לה אחרים,<sup>23</sup> וכן תשלומי נזק שניתנו לה על חבלתה;<sup>24</sup>
- נכסים שהיו שייכים לאישה לפני נישואיה ושאותם החליטה שלא לכלול בנדוניה;<sup>25</sup>
- נכסים שהאישה כללה בנדוניה אך לא הגדירה את שוויים הכלכלי ובכך נמנעת אפשרות להטיל על הבעל חובה לשמור על ערכם הכלכלי של הנכסים.

נכסי צאן ברזל – הם נכסים העוברים לבעלותו של הבעל בעת הנישואים, אלא שנערכת להם שומה, והבעל מתחייב במסגרת הכתובה, כי אם יפקעו הנישואים על ידי כך שיגרשנה או שתתאלמן ממנו, הרי שהוא אחראי לכך כי האישה תקבל בחזרה שווה ערך של הנכסים הללו, כפי שנישומן בשעת הנישואים. אחריות זו של הבעל להשיב שווה ערך של נכסים אלו הינה אחריות מוחלטת<sup>26</sup> ואף אם תנאי השוק האובייקטיביים הם שהביאו לכך שהנכסים שווים בעת הגירושים פחות מכפי שווים בשעת הנישואים – אחראי הבעל לתשלום ההפרש. מבחינה קניינית שייכים נכסי צאן ברזל אלו לבעל, אך לאישה יש זכות מיוחדת בנכסים אלו, כך שאם אין הבעל פורע את חיובו לשלם את דמי הנכסים כפי שנישומו בשעת עריכת הכתובה, רשאית האישה לגבות את חובה מנכסים ספציפיים אלו, כאילו היו שלה – ואילו נושים אחרים של הבעל נדחים מפניה.

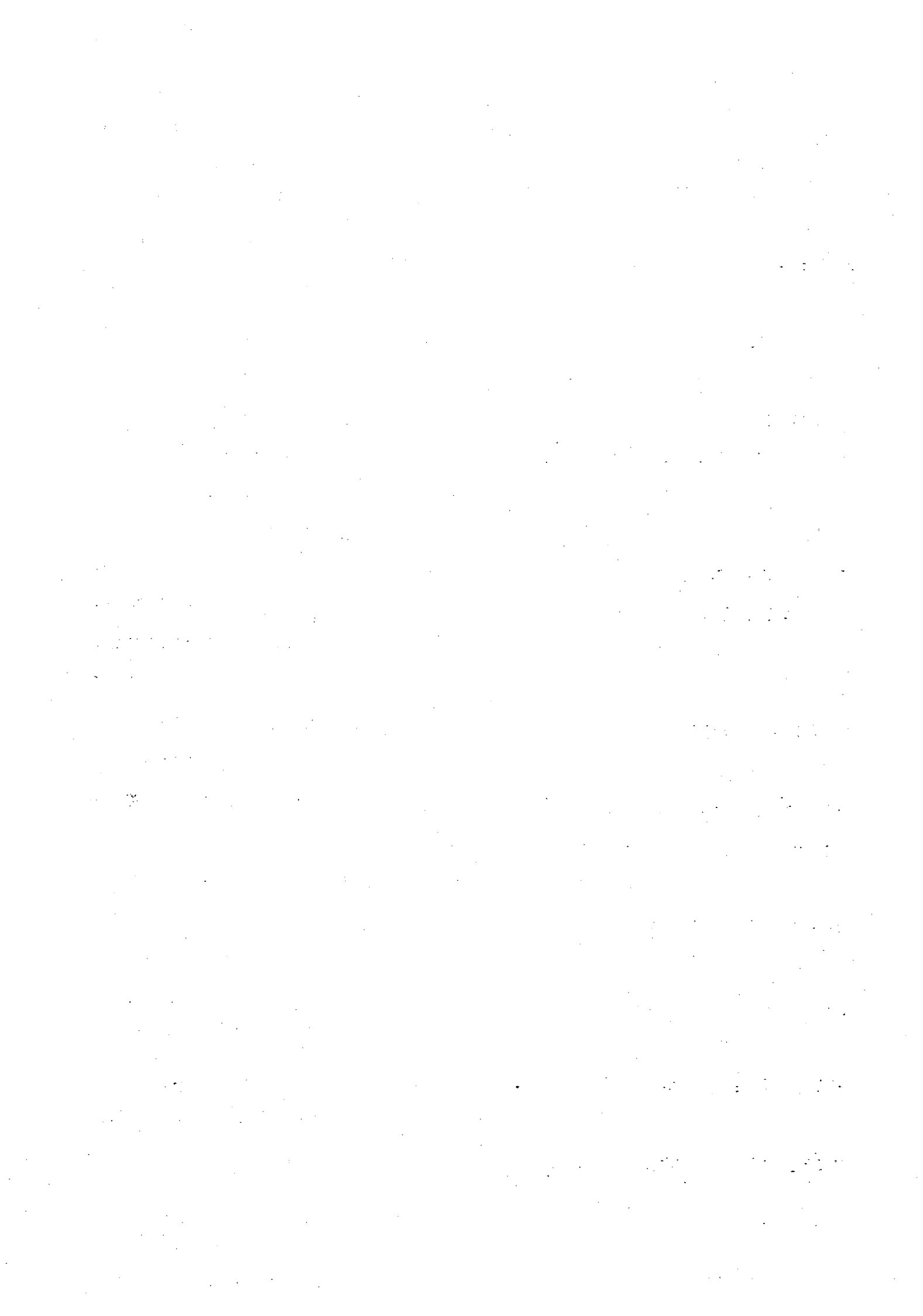
רשות להשתמש בו.

<sup>23</sup> עם זאת, אם נתן אדם מתנה לאישה נשואה על מנת שתעשה בהם מה שתרצה ובלא שתהא לבעל רשות במתנה, זוכה האישה בנכסי המתנה כפי רצון הנותן ואין לבעל כל זכות בנכסים אלו או בפירותיהם. לענין זה ר' טוד, אבן העזר, סימן פ"ח. בדומה לכך, בעל הנותן מתנה לאשתו לאחר נישואיה – אינו זכאי לאכול מפירותיהם של נכסי המתנה.

<sup>24</sup> ר' רמב"ם הלכות אישות פרק כ"ב הלכה כ"ב.

<sup>25</sup> דוגמה מעניינת בהקשר זה היא אישה המכריחה את נכסיה מן הבעל באמצעות נתינתם באופן פיקטיבי לאדם אחר. הפיקציה ניכרת, למשל, על ידי כך שהאישה נותנת את כל נכסיה זמן קצר לפני נישואיה. במקרה זה הבעל אכן אינו זכאי לנכסים, אלא מקבל המתנה אוכל את הפירות, ועם פקיעת הנישואים – חוזרים הנכסים לרשות האישה. לשטר מתנה מסוג זה קוראים "שטר מברחת" או "שטר פסים" – משום שבשטר זה הנותנת מפייסת את המקבל ליטול את המתנה למראית עין בלבד ולהחזיק בנכסים לטובתה. לענין זה ר' כתובות יט, ע"א; עט, ע"א.

<sup>26</sup> המונח "נכסי צאן ברזל" מבטא את הרעיון שהקרן נשארת כמו ברזל ואינה יכולה להתכלות. מונח זה מוגדר על ידי רש"י בהקשר של דיני ריבית, כרכא מציעא סט, ע"ב, דיבור המתחיל "אין מקבלים צאן ברזל". כדלקמן: "עסקה שאדם מקבל מחברו – הוא מקבל אחריות שאם מתו (הנכסים) – מתו לו (למקבל), ואם אבדו – אבדו לו... והיינו צאן ברזל, שקיים אצל בעליו ואינו פוחת אצלם, ונראה לי שרוכ המקבלים כך היו נוהגים לקבל בהמה דקה ולכן קרא להם צאן".



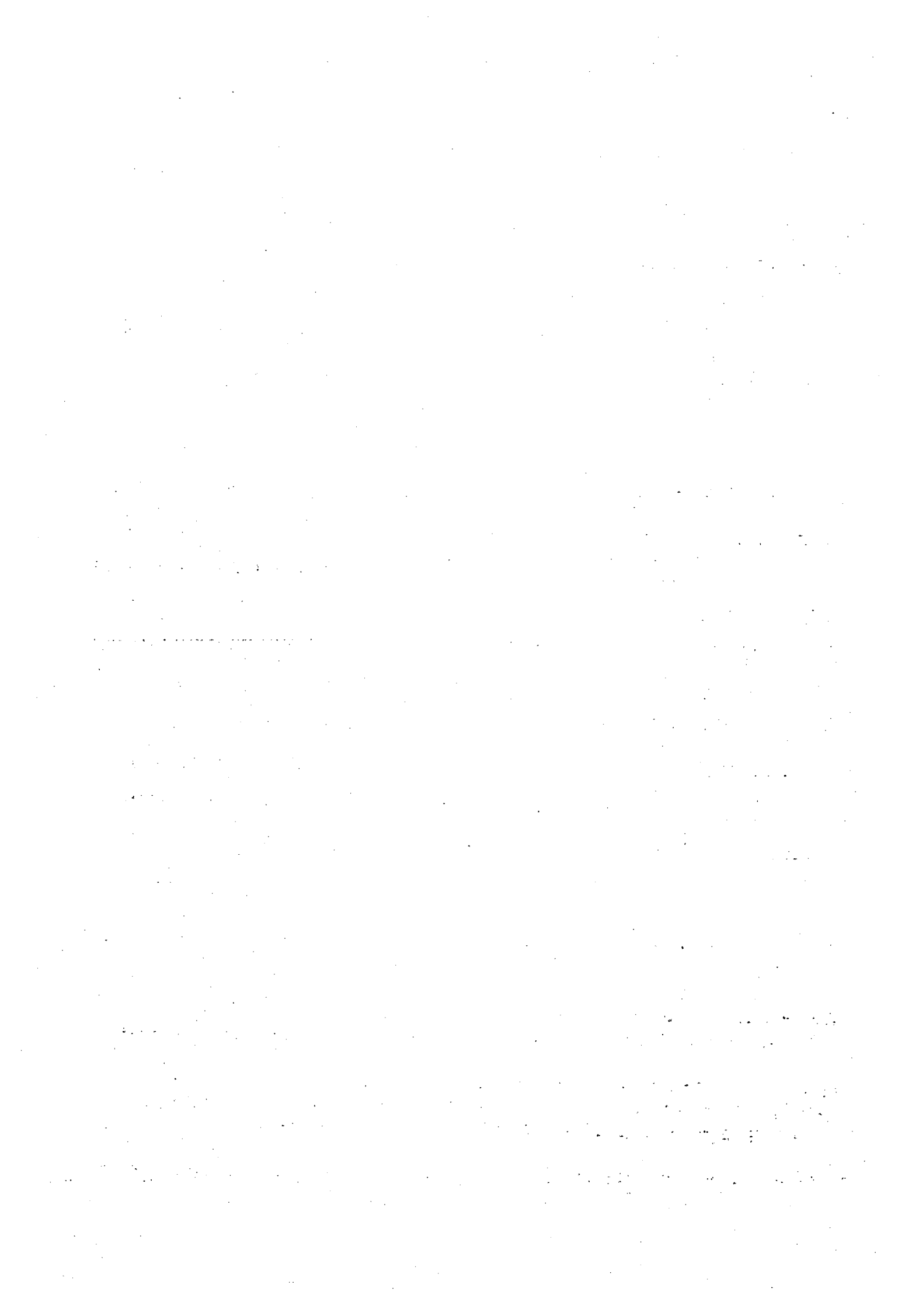
עיון במכלול החובות של הבעל כלפי אשתו לעומת חובותיה כלפיו, שהם חובות שהאישה רשאית להשתחרר מהם על פי בחירתה, כמו גם העיון בהסדר הכלכלי הכולל השומר על עצמאותה הרכושית של האישה ומגן על נכסיה, מלמד כי המשפט העברי ראה לנכון להגן, ככל הניתן, על מעמדה הכלכלי של האישה הנשואה ונתן לה עדיפות ברורה. הרב ז'ולטי, רבה הראשי של ירושלים, מסכם את מאמרו המקיף על נכסי צאן ברזל ונכסי מלוג,<sup>27</sup> באומרו:

"לעומת זכויות הבעל בנכסי אשתו, חיוביו כלפיה הם הרבה יותר גדולים... הבעל הוא מעין 'חברת ביטוח' הנותן לאישה ביטוח מקיף לכל צרכיה, בין בחיי הבעל ובין לאחר מותו כשהיא אלמנה. אמנם, היא משלמת את פוליסת הביטוח בארבעה דברים שהוא זוכה בהם [כמפורט לעיל] אבל מאידך גיסא, מתחייב לה בעשרה דברים [כמפורט לעיל] שהם מקיפים את כל צרכי האישה".

ככלל רואים אנו, נטייה ברורה של חז"ל להגן על זכויותיה של האישה, ובתחום הכלכלי בפרט, כאשר מעמד האישה נהנה מעדיפות יחסית לשיטות משפטיות אחרות בכמה עניינים מרכזיים.<sup>28</sup> כך למשל:

- הדין העברי מכיר בגירושין מתוך הסכמה בלא צורך באשם;
- הדין העברי מכיר בחובת הבעל לפצות את האישה בעת גירושין על ידי תשלום עיקר הכתובה;
- הדין העברי קובע ניתוק ברור בין בני הזוג לאחר הגירושין תוך שלילת חיוב המזונות עם ניתוק קשר הנישואין (בכך נמנע קשר שלילי נמשך בין בני זוג שהתגרשו). הבעל חייב רק במזונות הילדים ועלול להתחייב במזונות אשתו רק אם כך נקבע בהסכם עם אשתו בטרם גירושיה. אך על פי הדין הצרוף פטור הבעל ממזונות אשתו לאחר גירושי בני הזוג;
- הדין העברי מציב במרכזה של התדיינות בין בני הזוג את המשפחה בכללותה, שלומה וטובתה, ואינו מגדיר כעיקר ההליך את הצורך בהכרעה לטובת אחד מבני הזוג, מה גם שבית הדין פועל כמתווך ומפשר במתכונת המקובלת היום של בתי המשפט למשפחה;
- הדין העברי גם מאפשר התניה רחבה בעניינים ממוניים ורכושיים. דוגמה בולטת

<sup>27</sup> הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, "נכסי צאן ברזל ונכסי מלוג", תורה שבעל פה כב (מוסד הרב קוק, תשמ"א) ט.  
<sup>28</sup> לעניין זה ר' בספרו הנ"ל של פרופ' אריאל רוזן צבי (הע"ש 1 בפרק זה) בעמ' 216.



לכך מהוות תקנות חז"ל בסוגיית ירושת הבת, שהינן כשלעצמן דוגמה מרהיבה להתפתחות שחלה במרוצת הדורות במשפט העברי ביחס למעמד האישה. נסקור על כן להלן סוגיה זו של ירושת האישה.<sup>29</sup>

ככלל, זכותו של הפרט להוריש את רכושו אינה מובנת מאליה, שהרי עם פקיעת האישיות המשפטית בעת המוות פוקעת לכאורה גם בעלותו של המת בנכסיו.<sup>30</sup> הדין כי אדם יכול להוריש את נכסיו לקרוביו הוא אפוא חידוש משפטי.<sup>31</sup> חידוש זה לא נקבע ביחסי בעל עם אשתו אלא רק ביחסי אדם עם מי שיש לו עימהם קרבת דם. מדוע לא קבע המשפט העברי את דין הירושה גם כלפי אישה?

נראה להלן כי הדבר נובע מן הרצון להשתית את יחסי הממון בין בעל לאשתו על בסיס הגדרת האישה כנושה של הבעל, העדיפה מבחינת ביטחון ויציבות כלכלית על הגדרת האישה כיוורשת.

כנושה מובטח מעמדה גם במקרה שבו יש לבעל חובות לנושים אחרים. מכוח מעמדה כנושה של העיזבון, זכאית האישה להמשיך ולשמור על רמת החיים שהורגלה לה בחיי בעלה, ומוענקות לה זכויות ממוניות מופלגות, כפי שמגדיר הרמב"ם:  
 "אלמנה ניזונת מנכסי יורשים כל זמן אלמותה, עד שתיטול כתובתה..."<sup>32</sup>  
 כשם שניזונת אחר מותו מנכסיו, כך נותנים לה כסות ודמי תשמיש ומדור;  
 יושבת במדור שהייתה בו בחיי בעלה ומשתמשת בכרים וכסתות...  
 אלמנה שחלתה אם צריכה לרפואה שאין לה קצבה - הרי זו כמזונות ויורשים  
 חייבים בה...

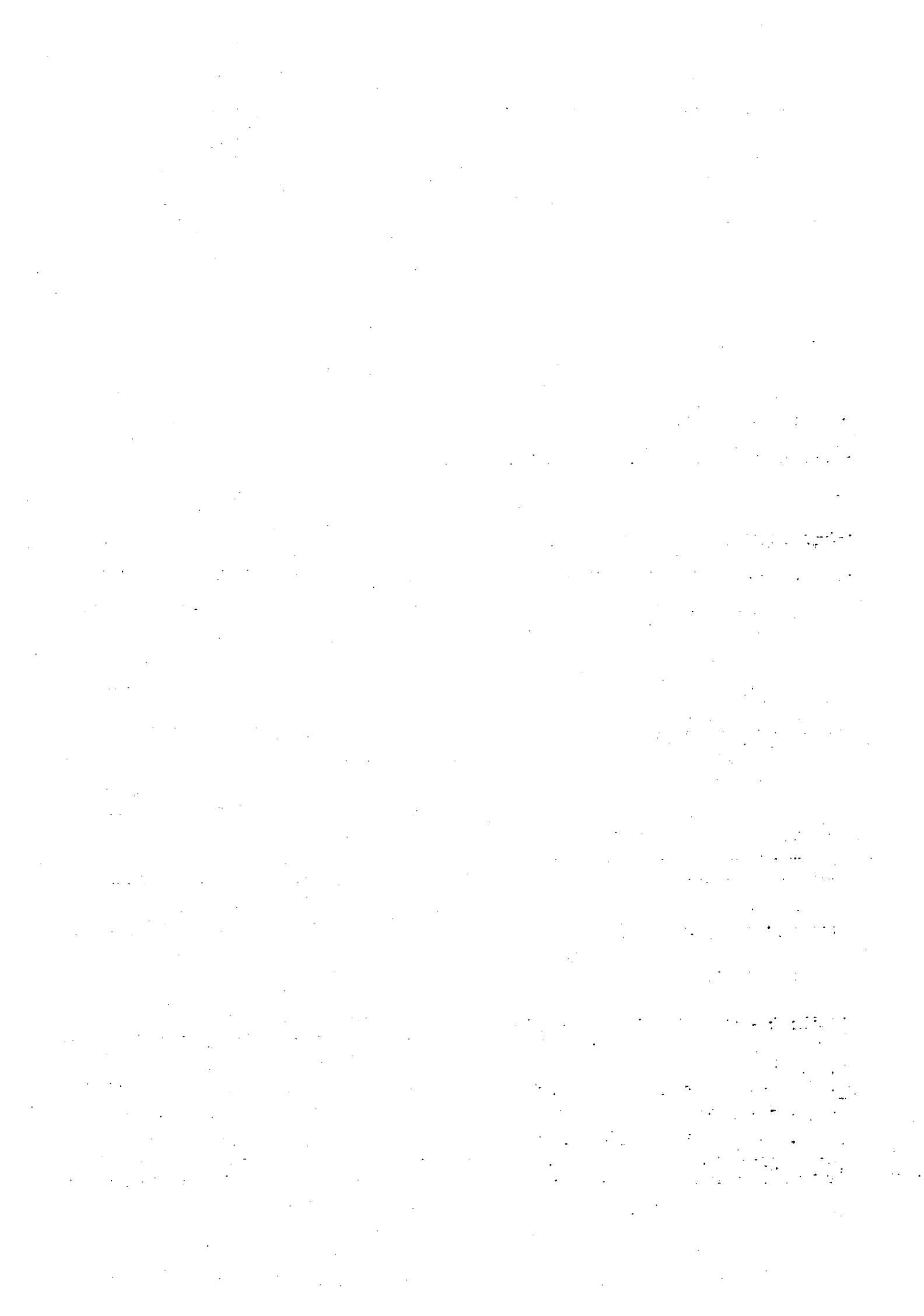
<sup>29</sup> לסיכום מרהיב בעניין זה ר' M. Meiselman, בספרו *Jewish Woman in Jewish Law*.

<sup>30</sup> לעניין זה ר' Thomas E. Atkinson, *Wills*, West Publishing, 2<sup>nd</sup> edition 1953, כמו כן ר' Connor "The Nature of Succession", 8, *Fordham Law Review* p. 152

The instant a man ceases to be, he ceases to have any dominion, else if he had a right to dispose of his acquisitions one moment beyond his life, he would also have a right to direct their disposal for a million years after him, which would be highly absurd and inconvenient

<sup>31</sup> חידוש זה נקבע בתורה בפסוקים: "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו. ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאחיו. ואם אין לו אחים ונתתם את נחלתו לאחי אביו. ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרב אליו ממשפחתו וירש אתה. והיתה לבני ישראל לחוקת משפט כאשר צוה ה' את משה" (במדבר כז, ח-יא).

<sup>32</sup> הזכות למזונות מן העיזבון קיימת בנפרד מזכותה של האישה להביא לחלוקת העיזבון על ידי כך שבעייתו שבו תבחר היא, יש בידה לדרוש החזר של נכסיה, בין אלה שהכניסה לבעלה בתור נדוניה כנכסי צאן ברזל ובין אלה שהותירה לעצמה כנכסי מלוג. כמו כן בידה לדרוש את עיקר כתובתה ואת התוספת לכתובה שהוסיף לה בעלה מרצונו.





מתה אלמנה – יורשי הבעל חייבים בכתובתה...

מציאת האלמנה ופירות נכסים שהכניסה לבעל – לעצמה, ואין ליורש בהם כלום...

והנכסים עצמם שהם נדונייתה – נוטלת אותם בלא שבועה ואין ליורשים בהם דין לעולם...<sup>33</sup>

הגדרת האישה כנושה של העיזבון מעניקה לה אפוא חלק ניכר מן הנכסים ומבטיחה את רמת חייה.

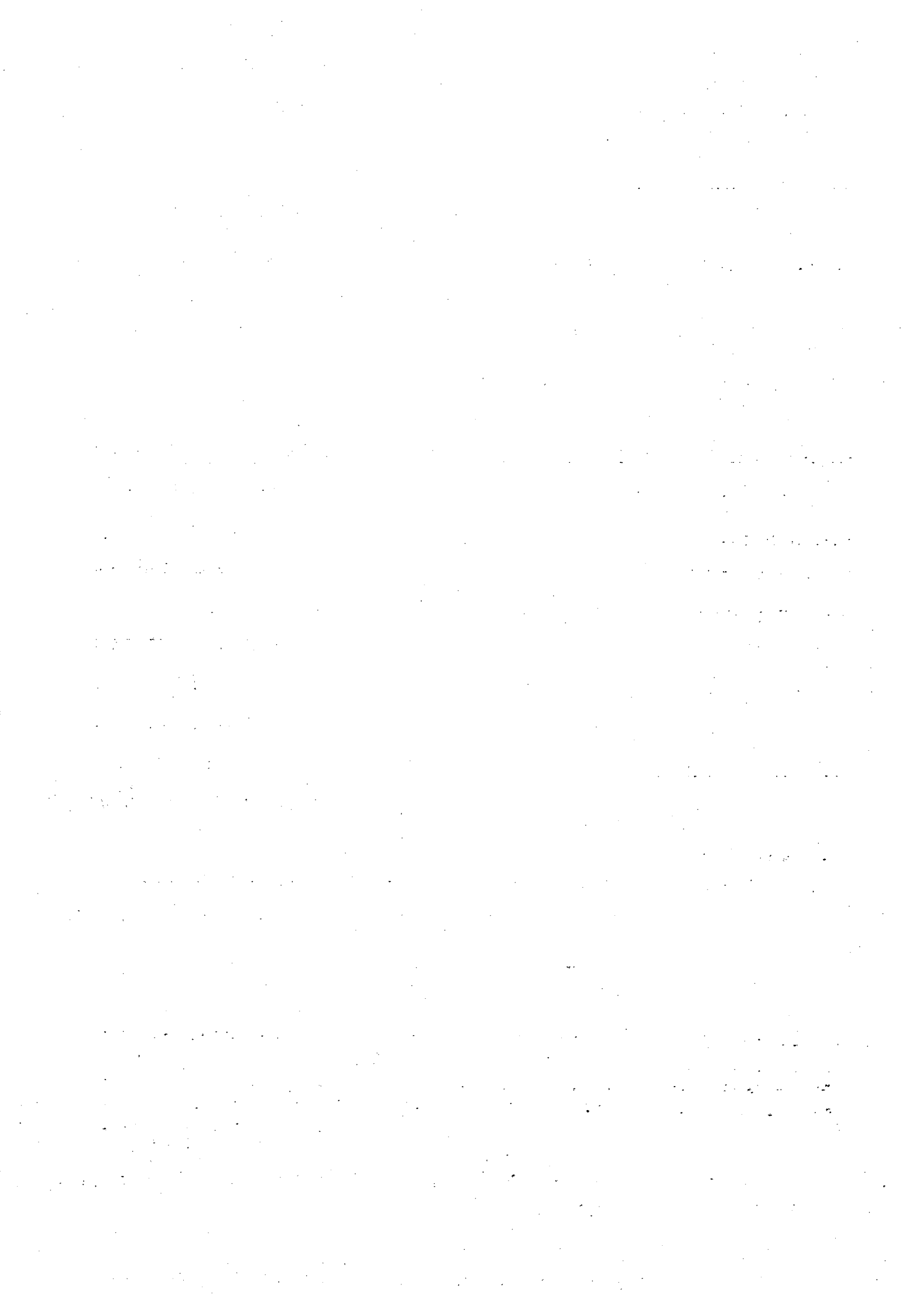
אכן, אם הבעל הינו עשיר מופלג, עלולה האישה להפסיד מכך שאינה מוגדרת כיורשת, אם כי במקרה זה אדם בדרך כלל אינו מותיר את רכושו שיתחלק על פי דין ומעצב את חלוקת העיזבון כרצונו.<sup>34</sup> לעומת זאת, הבטחת עתידה הכלכלי של האישה על ידי הגדרתה כנושה מן העיזבון, עדיפה על פני הגדרתה כיורשת, שהרי בדרך זו זכויותיה כלפי העיזבון אינן כפופות לחובות הבעל כלפי אחרים, כפי שקורה במקרה של ירושה, והאישה נהנית מדין קדימה גם כלפי נושים.<sup>35</sup>

דברים אלו נוגעים גם לבתו של אדם – אשר העדיפו להגדירה כנושה ולא כיורשת, כדי להבטיח את מעמדה הכלכלי אף במקרה שקיימים נושים, או בעיזבון שנכסיו

<sup>33</sup> רמב"ם, הלכות אישות פרק י"ח, הלכות א'–ח.

<sup>34</sup> חלוקת רכוש שלא על פי דיני הירושה מכוח "צוואה" אפשרית על פי ההלכה אם המוריש משתמש בלשון "מתנה". לעניין זה ר' שולחן ערוך, חושן משפט סימן רפ"א סעיף ז' וקצות החושן שם סימן כ"א סעיף קטן א'. הרב עזיאל, במאמר "משפט ירושת הבת" תלפיות ו' תשי"ג, 51 בעמ' 64, מציין כי כל איש ואישה מישראל הרוצים שבנותיהם תיטולנה מנכסי עזבונם כחלק הזכרים, זכאים להתנות כך בשעת נישואיהם ותנאים קיים על פי דין תורה, וצוואתם מחייבת את היורשים. כמו כן, רשאים בני זוג לעשות צוואה כזו גם לאחר נישואיהם. הרב עזיאל אף מציע שם נוסחים בשעת הנישואין ולאחריהם.

<sup>35</sup> מלכתחילה נקבע כי האישה יכולה לגבות את הכספים האמורים רק מנכסי מקרקעין (רמב"ם שם, הלכות י"א–י"ג). אך לימים הותקנה תקנה לפיה האישה גובה את הזכויות הנ"ל מכל נכסי העיזבון לרבות מטלטלין. לעניין זה ר' פירושו של הרא"ש על מסכת בבא קמא, פרק א' אות י"ט: "נראה לי שבדורות הללו מטלטלין כמקרקעין, לכל מילי [דבר] שיעבוד מדינא דגמרא אף בלא תקנה... דאמרינן בכתובות (סז, ע"א) "אישה גובה פורנא [כתובה] מהם". כמו כן ר' רמב"ם שם, פרק ט"ז הלכות ז'–ח': "תקנו הגאונים בכל הישיבות שתהיה האישה גובה כתובתה אחרי מות בעלה אף מן המטלטלין כדרך שהתקינו לבעל חוב לגבות מן המטלטלין, ופשטה תקנה זו ברוב ישראל, וכן שאר תנאי כתובה – כולן ככתובה הן וישנן במטלטלין כבקרע... כבר נהגו בכל המקומות שידענו ושמענו שיכתבו בכתובה בין מקרקעין ובין מטלטלין, ודבר זה תיקון גדול הוא ואגשים גדולים ונכונים התקינו דבר זה, שהרי זה תנאי שבממון (והדין הוא כי אדם יכול להתנות על מה שכתוב בתורה בתנאי שבממון), ונמצאת האלמנה גובה מן המטלטלין בתנאי זה ולא בתקנת האחרונים". בהלכה י' שם, פסק הרמב"ם: "ועוד תקנו חכמים שיהיו כל נכסי הבעל אחרים וערבים לכתובה". להשוואת זכויות אלו של האישה כנושה מועדף, לעומת זכויותיו של נושה רגיל, ר' רמב"ם בהלכות מלווה ולווה פרק י"ח הלכה ב'.



מועטים, אשר חלוקתו בין כל היורשים עלולה הייתה שלא להבטיח את רמת חייה של הבת. כך מצינו במשנה: <sup>36</sup> "מי שמת והניח בנים ובנות – בזמן שהנכסים מרובים הבנים יירשו והבנות יזונו [מזונות ופרנסת נישואין – רש"י], [בזמן ש...] נכסים מועטים – הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים".<sup>37</sup>

יתרה מכך, קיימת שורה של תקנות, שתיקנו חז"ל במרוצת הדורות, כדי להיטיב את מעמד האישה, הנהנית מהגדרתה כנושה, ועם זאת מושווית לבעל המוגדר כיוורש. כמו כן, קיימת שורה של סייגים שהוטלו על ירושת הבעל, כדי למנוע רתיעה של הורים להעניק נכסים לבנותיהם לרגל נישואיהן. בהקשר זה נציין, למשל, את תקנת "כתובת בנין דכרין" מתקופת המשנה, שעליה עמדנו לעיל, ואשר על פיה אם ירש בעל את אשתו – ולאחר מכן נישא לאישה אחרת ונולדו לו ילדים גם מאשתו זו, הרי שבנכסי אשתו הראשונה יזכו רק הבנים שנולדו לו מן האישה שהורישה לו רכוש זה. כמו כן, בתקופת הפוסקים הותקנו תקנות נוספות שנועדו להגביל את נכסי הבעל בנכסי אשתו אם זו מתה בלא בנים. במקרה זה נהגו, כי אביה והבאים מכוחו הם שיירשו את הנדוניה שניתנה לה בשעת הנישואין.<sup>38</sup> לימים גם נפוצה בארצות צרפת ואשכנז תקנת שו"ם (על שם הקהילות – "שפירא", "ורמיזא" ו"מגנצא")<sup>39</sup> לפיה, אם מתה אישה בלא ילדים לאחר שנת נישואין אחת – אין הבעל יורשה ועליו להחזיר את כל נדונייתה לאביה,<sup>40</sup> ואם מתה לאחר שתי שנות נישואין בלא בנים – יחזיר הבעל חצי מן הנדוניה להוריה.

במקביל הותקנו בספרד תקנות המכונות "תקנות הקהילות" – טליטולא ומולינא,<sup>41</sup> המשנות את כל דיני הירושה בין הבעל לאישה כדלקמן:

- אם מתה אישה והשאירה ילדים, נחלקים הבעל והבנים בחלקים שווים בעיזבון.
- מתה בלא בנים – נחלק עזבונו לחצאים בין הבעל לבין קרוביה, ובכלל זה אמה – הזכאית לרשת את בתה לגבי הנדוניה שנתנה לה.

<sup>36</sup> כבא בתרא קל"ט, ע"ב.

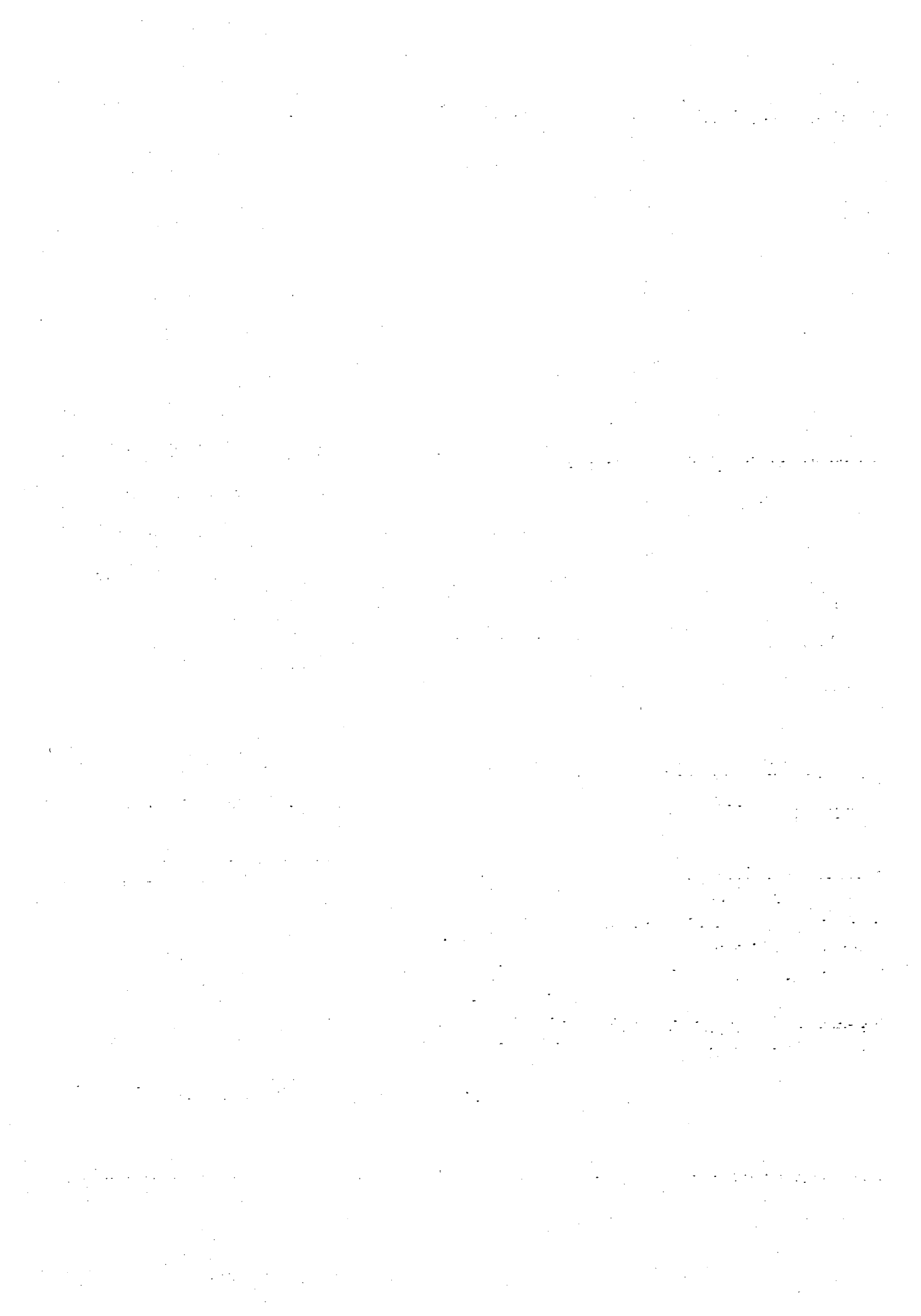
<sup>37</sup> נוסף על הזכויות המרובות של הבנות כנושות של העיזבון, מקובל היה בארצות אשכנז לכתוב "שטר חצי זכר", אשר הקנה לבנות חלק בעיזבון מכוח צוואה. לעיתים היה האב משאיר לבנותיו חלק קצוב בעזבונו ולפעמים היה משווה אותן לבניו שיהא עזבונו נחלק בין כולם בשווה, כאשר הכלל הוא כי מי שכותב בצוואתו "יטלו היתומים בשווה" כולל במונח "יתומים" גם את הבנות והן נוטלות חלק כמו הבנים. לעניין זה ר' תשובת הרא"ש, סימן ע"ט.

<sup>38</sup> טור אבן העזר, סימן נ"ז; תשובות מימוניות, הלכות אישות סימן ל"ה.

<sup>39</sup> תקנה זו התפשטה מאשכנז גם לפולין ולשאר מדינות מזרח אירופה.

<sup>40</sup> בלשון התקנה: "רכנו תם החרים על יושבי צרפת ולומבריא והסכימו עמו חכמי נרבונא על נושא אישה ומת תוך שנתה, בלא וולד, שיחזיר כל הנדוניה והתכשיטים לנותנים לה או ליורשיה..."

<sup>41</sup> תקנה זו מובאת בטור אבן העזר סימן קי"ח בשם תשובת הרא"ש כלל נ"ה סימן נ"ז, וכלל נ"ז סימן ט"ז.



בהתאם לתקנות אלו, מקבלת האישה מחצית העיזבון בנכסים בעין, ולא ניתן לתת לה ממון חלף הרכוש. לעומת זאת, החובות המוטלים על העיזבון נגבים מן החצי המגיע ליורשים ולא מן החצי המגיע לאישה, שהרי היא זוכה במחצית העיזבון במקום כתובתה, ואין האישה צריכה לשלם את חובות בעלה מכתובתה.

בישראל הותקנו בשנת תשי"ג (1953) תקנות הדיון בבתי הדין בארץ ישראל ובמסגרתן הוענקה זכות ירושה שווה לאישה כמו לאיש.<sup>42</sup> זאת כאמור נוסף על זכויותיה בנושה, שמהן לא נהנים הבעל והבנים. תקנות אלה נתקנו בעקבות הצעותיהם של מי שהיו הרבנים הראשיים לישראל באותה עת, הרב י' א' הרצוג והרב ב' צ' חי עוזיאל.<sup>43</sup> הרב עוזיאל ציין כי תקנה זו נותנת תוקף לדברים הנוהגים למעשה בתפוצות ישראל, ובהקשר זה אף ציין:<sup>44</sup>

"ושח לי בר סמכא הסופר המפורסם שיראתו קודמת לחכמתו, ש"י עגנון, שבגליציה לפני מספר שנים בקשר לעיזבון של אחד מגדולי האדמו"רים, העמידו אחים אמידים על דין תורה ופטרו אחותם בלא כלום – ולעזה עליהם כל המדינה".

הנה כי כן, מעיון בשורת ההסדרים הכלכליים שהותקנו כמערכת של יחסי ממון בין בני הזוג, עולה בבירור כי המשפט העברי לא רק שאינו מפלה לרעה את האישה

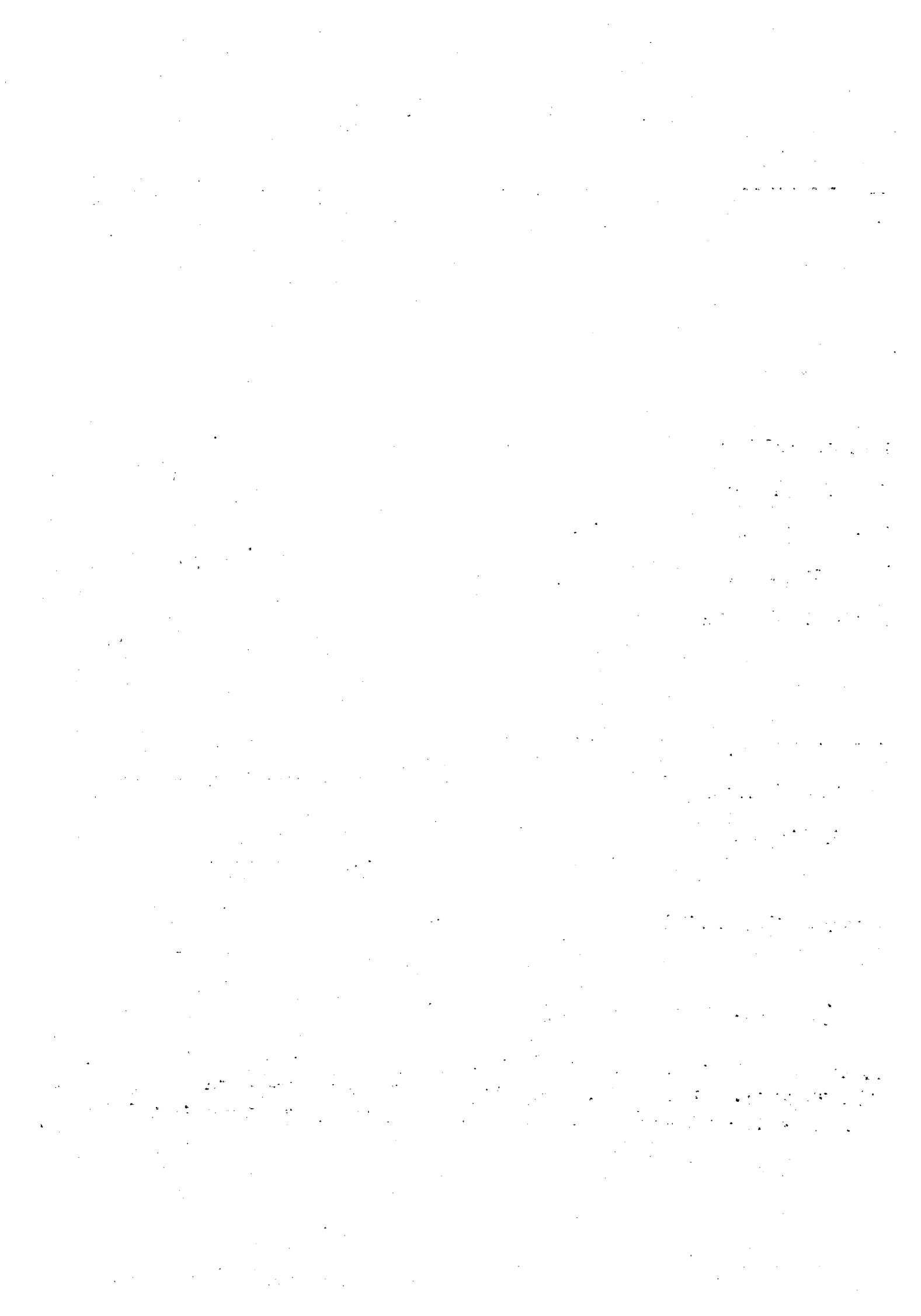
<sup>42</sup> תקנות הדיון בבתי הדין בארץ ישראל, סעיפים קע"ד, קפ"ב – קפ"ג. עם זאת יצוין כי תקנות אלו לא נכללו שוב בתקנות הדיון בבתי הדין הרבניים בישראל – התש"ך, שכך במועצת הרבנות הראשית היו שחלקו על הענקת זכות ירושה לאישה נוסף על היותה נושה בעיזבון. תקדים לתקנות אלו נמצא כבר בתחילה המאה ה-14 בתקנות העיר ואליוליד, והדברים מובאים בשו"ת הריטב"א סימן ק"ה. לעומת זאת, ר' דבריו החריפים של הרב אברהם ישעיה קרליץ "החזון איש" בקובץ אגרות, אגרת צ"ו במכתבו אל הרב איסר זלמן מלצר, ביחס לתקנות אלו המשנות וסוטות מדיני הירושה המקוריים.

<sup>43</sup> בנושא זה ר' מאמרו של הרב י' א' הרצוג, "הצעת תקנות בירושות", תלפיות ו' תשי"ג, עמ' 36 ותלפיות ט' תשכ"ה, עמ' 11. כמו כן ר' מאמרו של הרב בן-ציון חי עוזיאל "משפט ירושת הבת" תלפיות ו' תשי"ג, עמ' 51 ותלפיות ט' תשכ"ה, עמ' 27.

<sup>44</sup> הרב בן-ציון חי עוזיאל, במאמרו הנ"ל, תלפיות ט' עמ' 48.



במישור הכלכלי, אלא שהוא מעלה על ראש דאגתו את הבטחת רמת חייה של האישה הן בחיי בעלה והן לאחר פטירתו, זאת לנוכח הערך של כבוד האישה שהוא ערך-על בעולמה של הלכה והוא העומד ביסוד ההתייחסות המחויבת אל האישה ככלל, וניצב ביסוד חיי הנישואין בפרט.





## דמות האישה

# במיסטיקה היהודית ובחסידות

אוצר החכמה

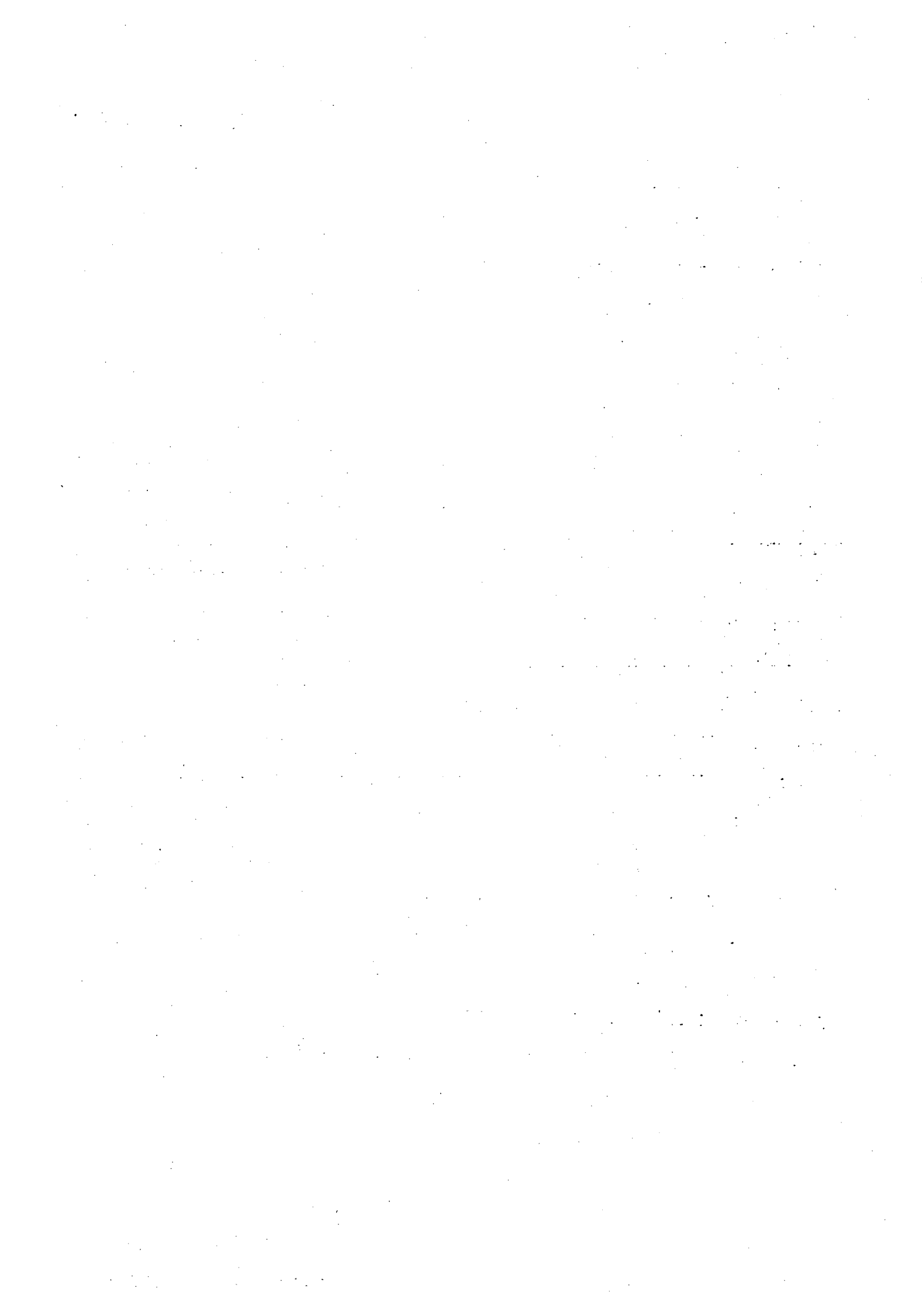
במבוא לספר זה הבאנו סדרת שאלות בנוגע לדמות האישה בעיני חז"ל. ציינו כי נחוצה ראיית מכלול כדי להבין את המקורות השונים. עם העיון המפורט בסוגיות השונות שנדונו בפרקים הקודמים, נראה כי מתיישבות רבות מן התמיהות שהועלו במבוא. עם זאת, כדי לתת למעיין תחושה עד כמה יכולה ראיית המכלול ליישב את הדברים ולהאירם באור שונה, נבקש בפרק זה להציג "על קצה המזלג" זווית ראייה נוספת, המתייחסת למקורות שהובאו במבוא, כאשר הפעם ניתן להם מימד נוסף של עומק והגות, לנוכח פרשנותם ותורתם של אבות תנועת החסידות. נתאר להלן בקצרה גישה זו, לנוכח היותה מרהיבה וקוהרנטית.

בעולמה של החסידות מקבלות המילים תוכן ומשמעות פנימית, מעבר לזו החיצונית והמקובלת שלהן, שהרי המילים אינן רק כלי ביטוי חיצוני לתקשורת בין הכריות, אלא מגדירות את מהותם הפנימית של הדברים והן אף כלים שבאמצעותם מהווה הקב"ה את עולמו מדי רגע ורגע.<sup>1</sup>

כך מבאר ר' שניאור זלמן מהעיר לאדי (האדמו"ר הראשון לבית חב"ד) בספרו תניא בפרק א':

"הנה כתוב 'לעולם ה' דברך ניצב בשמיים'<sup>2</sup> ופירש הבעל שם טוב ז"ל, כי דברך

עמדתי על כך בהרחבה בפרק ז' בספרי ספיריטואליזם ויהדות (אוניברסיטה משודרת וגלי צה"ל, 1996), העוסק בקבלה מעשית ובקמעות. הבהרנו גם כי המילים הן אבני הבניין של הקב"ה ליצירת ההוויה כולה, ועל ידי צירופי האותיות ניתן להפוך נגע לענג, שכן המילה יוצרת מציאות ולא רק מבטאת ומתארת אותה. תהילים קי"ט, פט.



שאמרת 'יהי רקיע בתוך המים',<sup>3</sup> תיבות ואותיות אלו הן ניצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמיים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם, כדכתיב וידבר אלוקינו יקום לעולם,<sup>4</sup> ודבריו חיים וקיימים לעד<sup>5</sup> כי אילו היו האותיות מסתלקות לרגע חס ושלוש וחוזרות למקורן, היו כל השמיים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע' ממש. וכן כל הברואים שבכל העולמות העליונים והתחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש, אילו היו מסתלקות ממנה לרגע חס ושלוש האותיות מעשרה מאמרות, שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, הייתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו לפני ששת ימי בראשית ממש".

כלומר הבעל שם טוב מבאר, כי כאשר אמרו חז"ל כי הקב"ה ברא את העולם בעשרה מאמרות,<sup>6</sup> אין הפירוש שהקב"ה ברא את העולם פעם אחת על ידי עשרה מאמרות, ומאז מתקיים העולם מאליו, אלא שמאמרים אלו – "יהי אור", "יהא רקיע", "תדשא הארץ", "יקוו המים" וכדומה – הם הם המהווים ומקיימים את כל הבריאה תמיד בכל רגע ורגע מחדש, שכן הבריאה אינה מעשה חד פעמי אלא מעשה נמשך והולך. האותיות הללו של ה"עשרה מאמרות" שבהם נברא העולם ניצבות בתוך הבריאה כולה להחיותה, ומשמעות הדבר כי כשאנו רואים את אור השמש והירח שמאירים בעולם, הרי זה רק משום שמאמר הקב"ה "יהי אור" מחיה אותם בכל רגע, והמים עומדים במקומם רק משום שמאמר "יקוו המים" פועל את פועלו בכל עת ובכל רגע ורגע.

בהתאם לפירוש זה נמצא, כי דיבורו של הקב"ה איננו זמני אלא נצחי, בבחינת: "ודבר אלוקינו יקום לעולם". והבריאה לא נפסקה בששת ימי בראשית אלא הקב"ה "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית".<sup>7</sup> הבריאה נמשכת בכל רגע נתון, ורצון הקב"ה ודיבורו הם המחיים כל נברא ונברא על ידי מאמר המתייחס לו. אילו היה הקב"ה מפסיק חלילה את דיבורו ומסלק את האותיות המחיות אותו הנברא, הרי

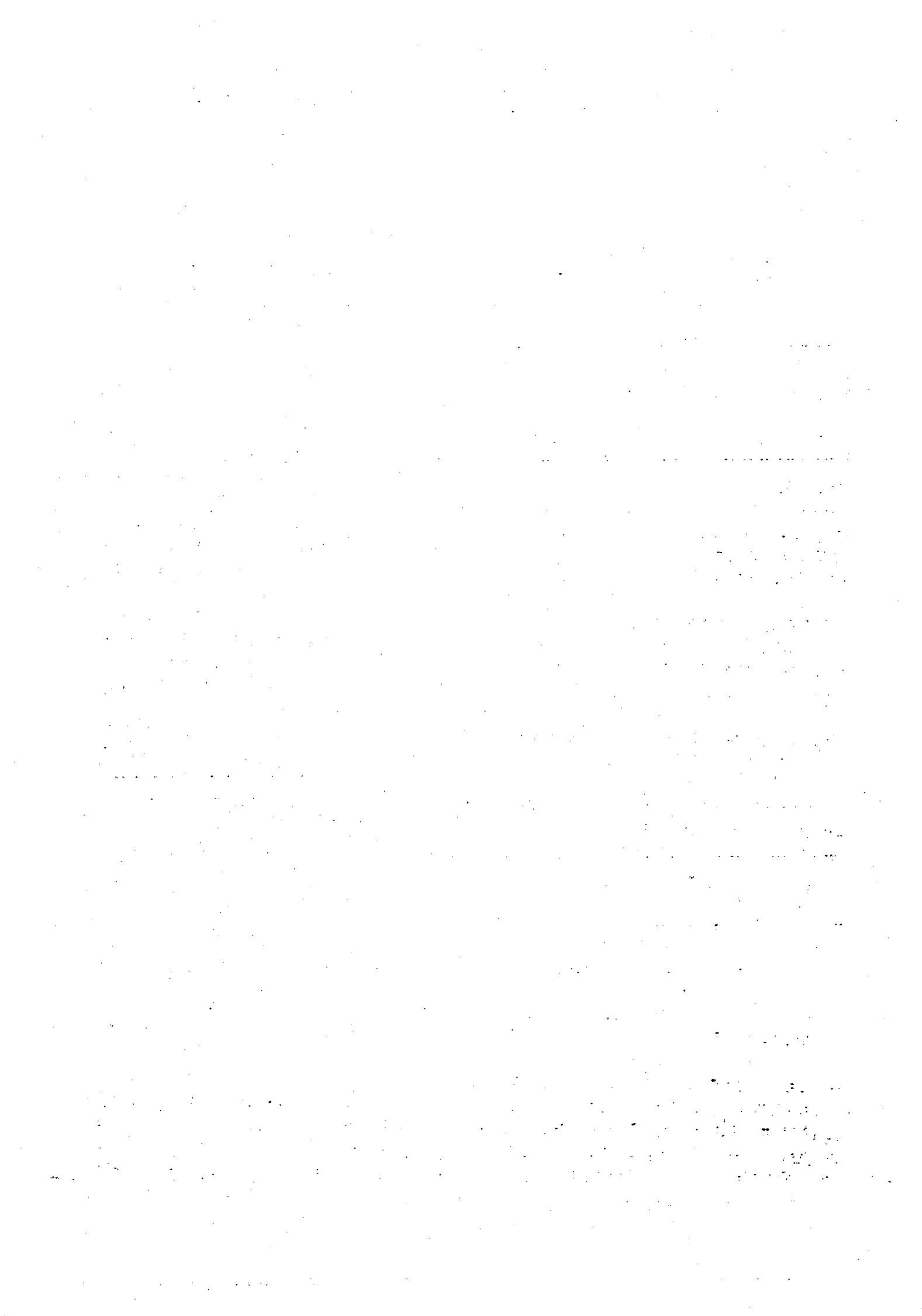
<sup>3</sup> בראשית א, ו.

<sup>4</sup> ישעיהו מ, ח.

<sup>5</sup> מתוך התפילה, מחזור נוטרי סימן פ"ט, דיבור המתחיל "ברוך אתה".

<sup>6</sup> משנה, אבות ה, א.

<sup>7</sup> זוהר כרך ב' (שמות) פרשת פקודי דף ר"ס עמוד ב'.



שהיה נברא זה בטל ומבוטל והופך לאפס ואין, כמו קודם הבריאה ממש.<sup>8</sup>  
לפי השקפה זו לכל מילה יש תוכן פנימי עמוק, והמונחים "זכר" ו"נקבה"

<sup>8</sup> התניא ממשיך ומציין שם:

"וזהו שאמר האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדיבור מעשרה מאמרות, המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. ואף שלא הזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה, אף על פי כן נמשך חיוב לאבן, על ידי צירופים וחילופי אותיות המתגלגלות בר"א שערים פנים ואחור כמו שכתוב בספר יצירה, עד שמשתלשל מעשרה מאמרות ונמשך מהן צירוף שם 'אבן' והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקודש, הן הן אותיות הדיבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה, על ידי חילופים ותמורות האותיות בר"א שערים, עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו.

לפי שאין פרטי הנבראים יכולים לקבל חיותם מעשרה מאמרות עצמן שבתורה, שהחיות הנמשך מהן עצמן גדול מאד מבחינת הנבראים פרטיים, ואין כוח בהם לקבל החיות אלא על ידי שיוורד החיות ומשתלשל ממדרגה למדרגה פחותה ממנה, על ידי חילופים ותמורות האותיות וגימטריות שהן חשבון האותיות, עד שיוכל להצטמצם ולהתלבש ולהתהוות ממנו נברא פרטי, וזה שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש, הוא כלי לחיות המצומצם באותיות שם זה שגשתלשל מעשרה מאמרות שבתורה, שיש בהם כוח וחיות לברוא יש מאין ולהחיותו לעולם, דאורייתא [התורה] וקודשא בריך הוא [הקדוש ברוך הוא] כולא חד [כולם חד הם]."

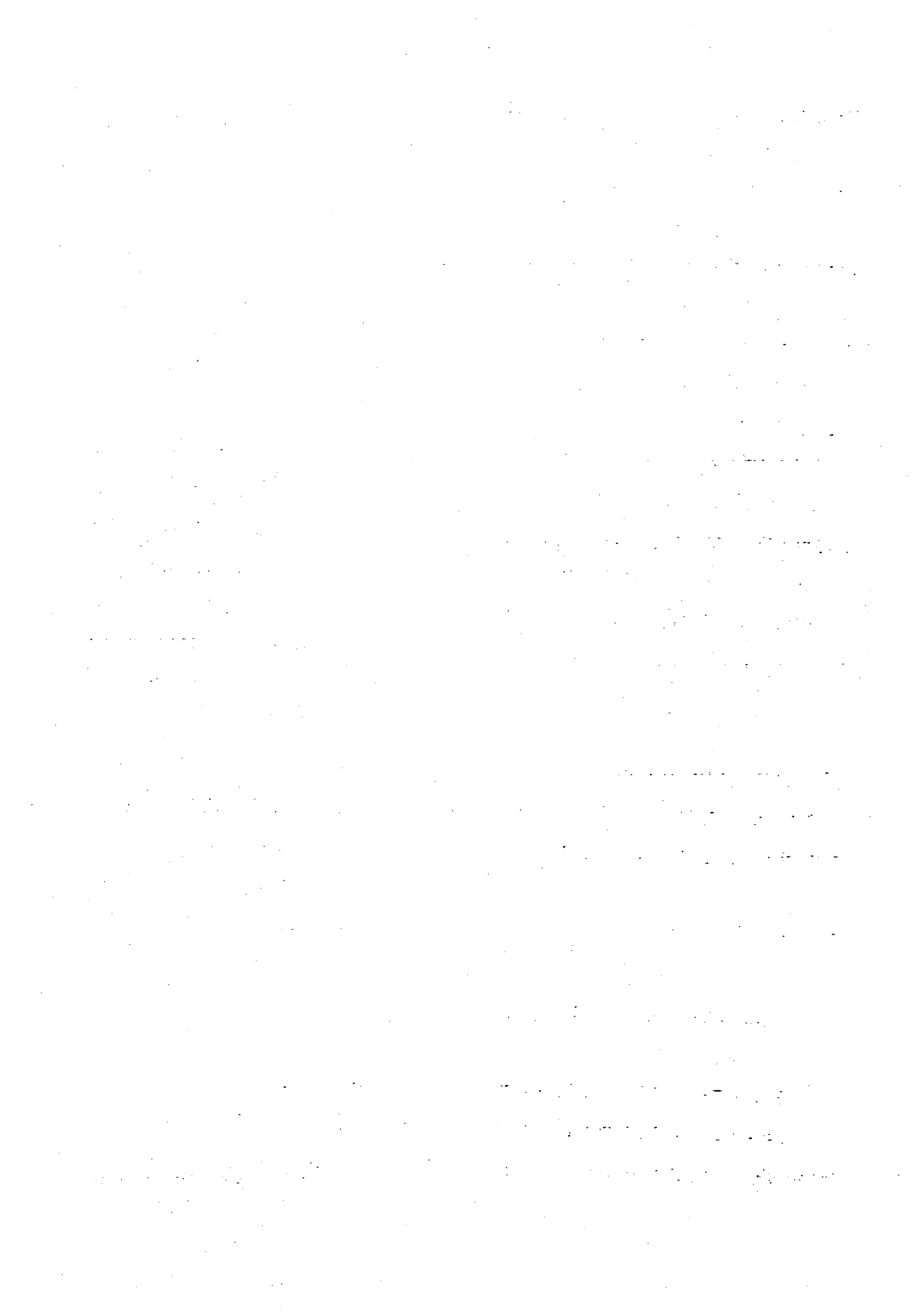
כלומר, בעל ה"תניא" מבאר כי לא רק חומרי הגלם הבסיסיים של הבריאה, כגון: הרקיע, המים, האור, הארץ וכיו"ב מתקיימים על ידי אותיות המאמר שבו נבראו על ידי הקב"ה, אלא שכל פרט ופרט שישנו בבריאה שואב את חיותו מאותיות עשרת המאמרות שבהם נברא העולם. אכן, בעשרת המאמרות שבהם נברא העולם לא נזכרו לכאורה השמות של הפרטים הרבים הנמצאים בבריאה, אך הסיבה לכך נעוצה בעובדה שישנם נבראים המקבלים את חיותם ישירות מעצם דיבורו של הקב"ה שנכלל בעשרת המאמרות, ויש ברואים שאין בכוחם לקבל את חיותם ישירות מעשרת המאמרות, אלא מהשתלשלות הנובעת מעשרת המאמרות על ידי חילופי אותיות, או גימטריות וצירופים שונים, עד שמתהווה מזה צירוף ושם, שבו נקרא אותו חפץ בלשון הקודש. וזהו שכתב האר"י כי שם כל נברא הוא חיותו, שזוהי משמעותו הפנימית של הפסוק "וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו" (בראשית ב, א) – כלומר, אותיות שמו של כל נברא הוא מקור חיותו. בעל ה"תניא" ממשיך ומציין על כן (שם, בפרק ב'):

"והנה מכאן תשובת המינים וגילוי שורש טעותם, הכופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתים התורה, שטועים בדמיונם הכוזב, שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו, כי כאשר יצא לצורך כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורך, כי אף שידין מסולקות הימנו והולך לו בשוק, הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש כאשר יצא מידי הצורך, כך מדמין הסכלים האלו מעשה שמים וארץ."

כלומר חלק מן הכופרים (שפינוזה למשל), סברו כי אין הקב"ה ממשיך להתעניין עוד בעולמו ובפרטי הבריאה שיצר, וזו מתקיימת על פי חוקי הטבע הקבועים מראש. הם גורסים כי הקב"ה אכן ברא את העולם אלא שלגרסתם, לאחר שבראו ממשיך העולם להתקיים בכוחות עצמו, על פי חוקי הטבע שנקבעו בו, בלא צורך בהשגחה אלוהית או בכוח עליון כלשהו שימשיך לפכות בעולם חומרי זה. הם מדמים זאת לכלי שיוצר אומן, כאשר לאחר גמר היצירה מתקיים הכלי בכוחות עצמו, ואינו צריך להמשך השגחתו של האומן שיצר אותו. ביחס לגישה זו מציין בעל ה"תניא" כי אין המשל דומה לנמשל כלל, ובלשונו:

"אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו שהוא יש מיש, רק שמשנה הצורה והתמונה מחתיכת כסף לתמונת כלי, למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין."

בעל ה"תניא" מסביר אפוא כי ב"משל האומן" אין הוא יוצר את הכלי יש מאין, אלא לוקח חומר שכבר היה קיים בשטח (כסף למשל) ומשנה את צורתו לעשותו יש מיש (כלי מכסף). במקרה זה ברור שהכלי מתקיים בלעדי האומן, שהרי עצם כוח הווייתו של הכלי לא נשאב מן האומן, והלה רק שינה צורה של חומר קיים. לעומת זאת, הקב"ה ברא את העולם יש מאין, שהרי לפני הבריאה לא היה שום "יש" בבריאה. על כן, אין בריאה זו נפסקת עם יצירתה, וגם אחרי הבריאה זקוקים הנבראים להמשך קיומו של שפע אלוקי, כך שהקב"ה יחדש בכל יום תמיד מעשי בראשית, ואם יפסיק הקב"ה להחיות את הבריאה בכל רגע נתון, הרי שהמצב ישוב לקדמותו כפי שהיה קודם הבריאה, "כי אין אפשר שבריאה שנבראה מאין תקיים את עצמה בלי אותו כוח עליון שעשה אותה יש מאין."



מקבלים מימד רוחני מעבר למימד הפיזי המקובל, ובכך נפתח פתח לראות באור שונה לחלוטין את המקורות השונים שהשתמשו במונחים אלה. בהקשר זה נראה כי המונח "יראת אלוקים" מבטא, בפי גדולי החסידות, את תוכנה הפנימי של המילה "נקבה", והמונח "אהבה" מבטא בשפת סמלים ותכנים זו, את המילה "זכר".

על פי המובהר בפרקים הקודמים, ניתן להבין את הגישה הממשילה את התכונה של "יראת שמיים" לתכונה נקבית, שכן האישה מסמלת בהווייתה ובמאפייניה את האיזון הנכון בין צרכיו של האדם לבין השתלבותו ויכולת הסתגלותו לסביבה שבה הוא נתון, על מגבלותיה ודרישותיה. על כן נאמר "אישה יראת ה' – היא תתהלל"<sup>9</sup> ללמדך כי האישה יכולה להתהלל ביראת ה', תכונה המביאה את האדם להכיר במגבלותיו ולהתאים את עצמו למציאות ולכוחות הנשגבים ממנו והסובבים אותו. האיש לעומת זאת, כמובהר בפרקים הקודמים, זקוק מעת לעת למצוות עשה שהזמן גרמן, לחגים ולמועדים, לששון ולשמחה, להתרוממות הרוח ולמשימות מיוחדות, שכן אין בו, ככלל, מבנה אישיות מאוזן המסוגל להסכין עם שגרת המציאות. את הזכר מאפיינת אפוא המידה המכונה "אהבה", שהיא תכונה שאינה יודעת גבולות, אלא פורצת דרכים, מבקשת לכבוש מרחבים וזקוקה לחידוש ולהתחדשות.

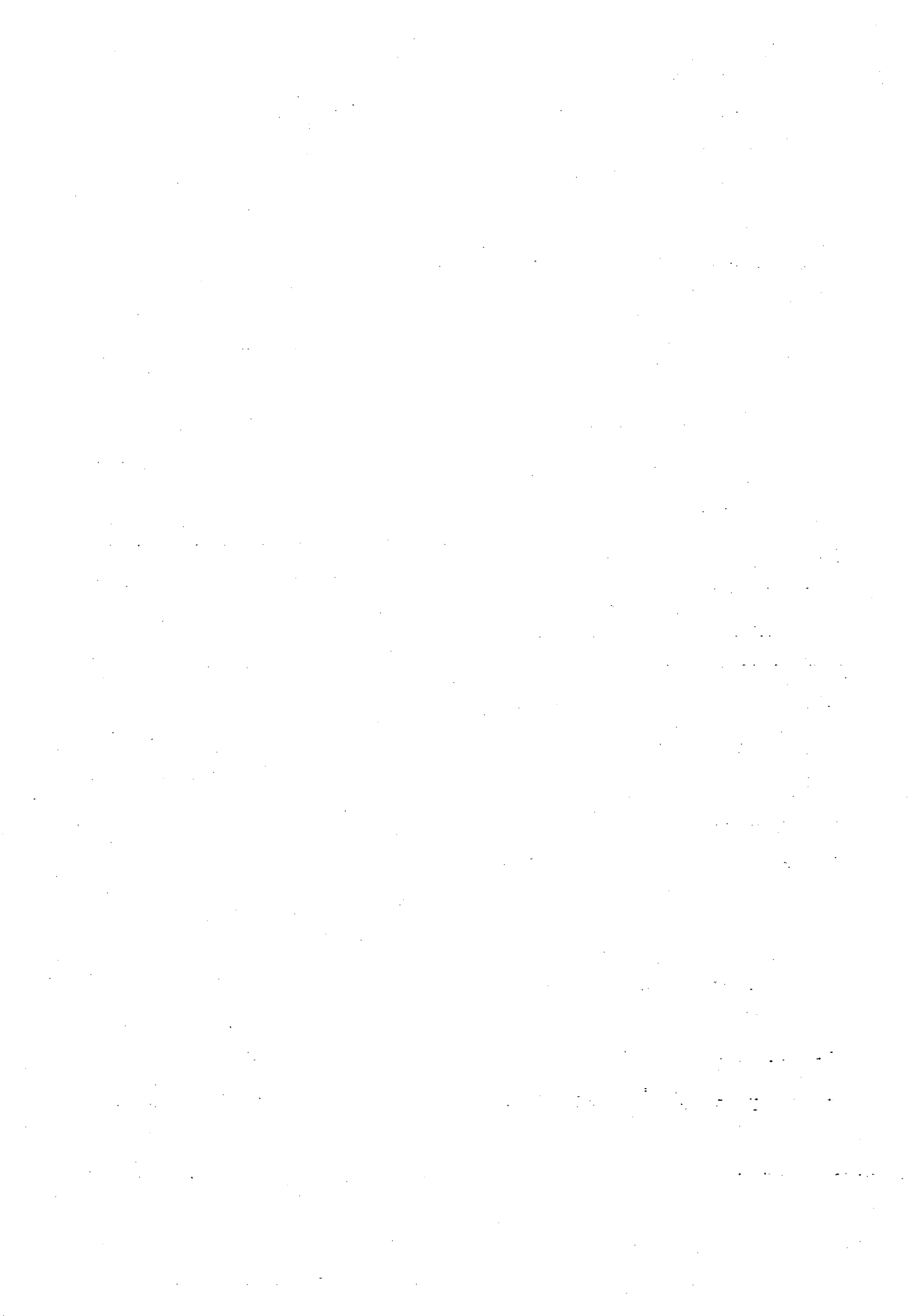
בהתאם לכך נבאר להלן בשיטתיות אחד מן המקורות שעליהם עמדנו לעיל בלא לרדת לעומק המונחים. נעשה כן תוך שאנו עומדים על פירוש המונחים על פי הלך מחשבתו וביאורו של המגיד רבי דב בער ממעזריטש (מגדולי תלמידיו של הבעל שם טוב ומראשי החסידות).

כוונתנו לאמירתו של רב חסדא: "בת תחילה – סימן יפה לבנים"<sup>10</sup>. מאמר זה ביאר המגיד ממעזריטש כדלקמן:

"ידוע מה שמבואר בזוהר הקדוש, כי על האדם לעבוד את ה' בעסק התורה ובקיום המצוות 'בדחילו ורחימו' – דהיינו ביראה ובאהבה, כי ב' מידות אלו של יראה ואהבה הן בבחינת 'תרין גדפין' – שתי כנפיים, המעלות את התורה והמצוות למעלה. לכן מבואר בזוהר הקדוש כי 'תורה ותפילה בלי דחילו ורחימו [יראה ואהבה] לא פרוחת לעילא' [אינן פורחות למעלה – אינן מתעלות לדברות

<sup>9</sup> משלי לא, ל.

<sup>10</sup> בבא בתרא קמ"א. ע"א.





הקדושה העליונה שהאדם עשוי להתעלות ולהעלות את ההוויה אליה] ...  
האדם מצדו צריך להשתדל להשיג יראת ה'. ומשמשיג יראת שמיים – הרי  
הוא זוכה ממילא לאהבת ה', בבחינת מתנה מלמעלה.  
והעניין הוא לפי מה שמבואר בכתובים, כי יראה היא בבחינת אישה, כמליצת  
הכתוב 'אישה יראת ה' היא תתהלל',<sup>11</sup> ואילו אהבה היא בבחינת איש. ומכיוון  
שאמרו חז"ל 'דרכו של איש לחזר על אישה',<sup>12</sup> נמצא שאם ישיג יראת ה' שהיא  
בבחינת אישה, כי אז יזכה מן השמיים לבחינת אהבה, כי דרכו של איש לחזר על  
אישה".

משמעות הדברים היא כדלקמן:

האדם מישראל מצווה לעבוד את ה' כשהוא משלב בין שני מצבים נפשיים. האחד  
הוא יראה מפני הכוחות השמימיים, והשני הוא אהבתם. שילוב זה בין אהבת ה'  
ליראת שמיים נחוץ כדי שעבודת ה' לא תהא מעשה חיצוני וגשמי, אלא מעשה  
שאותו האדם מפנים ועושה מכוח רגש הנשאב ממעמקי ההוויה האנושית. "רחמנא  
לבא בעי"<sup>13</sup> – הקב"ה מעוניין בליבו של האדם, ומשנעשית עבודת ה' בכל חום הלב,  
עולים ומתעלים מעשיו של האדם כביכול כלפי מעלה, ונישאים על גבי שתי מידות  
אלו של אהבה ויראה – מעל לעולם הגשמי, ופועלים את פועלם בעולמות הרוחניים.  
תכונות אלה, של יראת שמיים ואהבת הקב"ה, קשות הן להפנמה. במיוחד קשה  
הוא השילוב ביניהן, שהרי אהבה ויראה הן לכאורה מצבים נפשיים קוטביים זה לזה.  
אדם אינו אוהב בדרך כלל את אשר הוא ירא מפניו. כמו כן, אין אדם ירא בדרך כלל  
ממי שהוא אוהב.

כך לפי המגיד ממעזריטש, די לו לאדם אם יתאמץ להפנים ולהשיג את המידה של  
יראת שמיים, ומשישיג מידה זו – יקבל מאליו, כמתנת אלוקים, את המידה של אהבת  
הקב"ה.

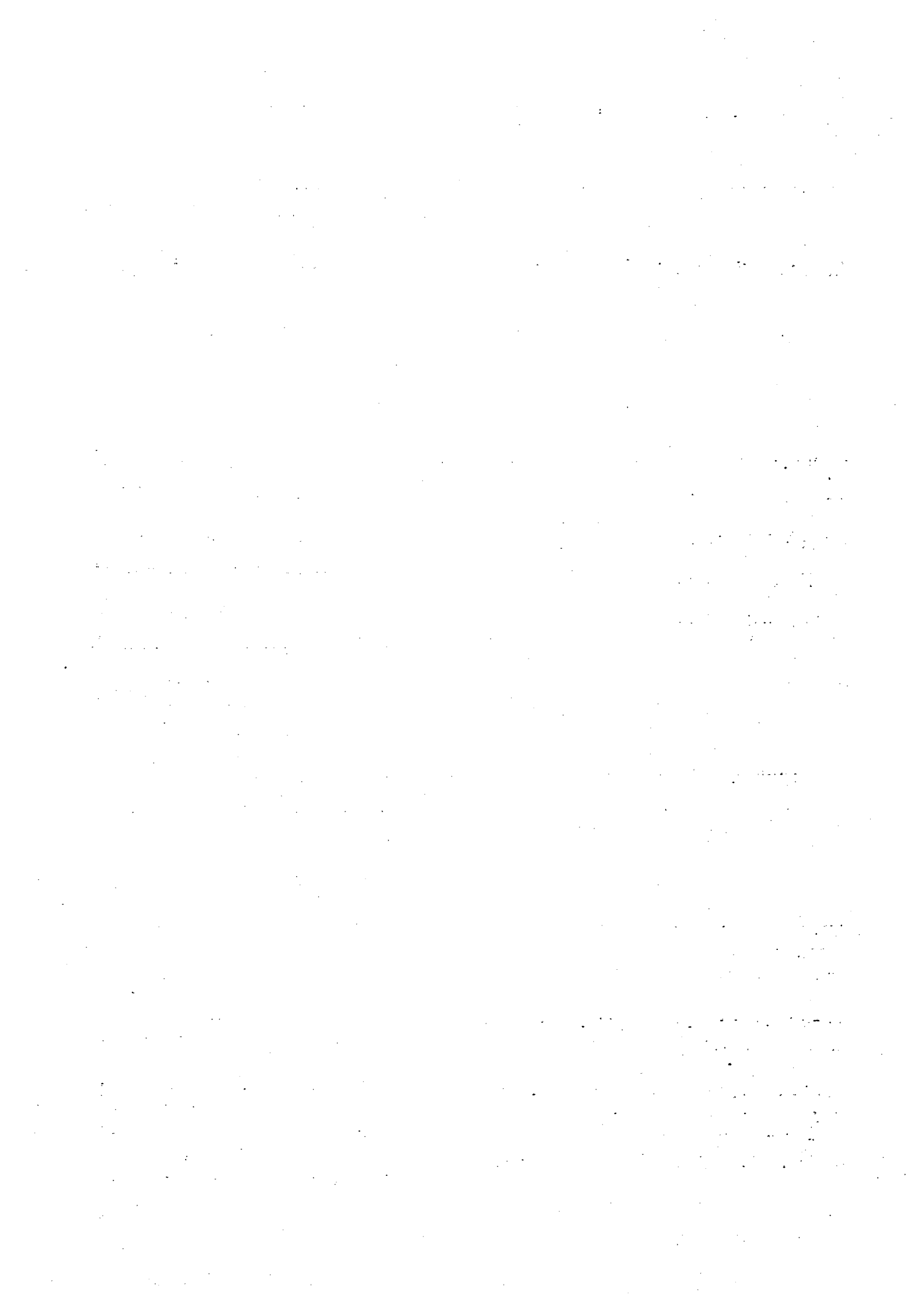
התכונה של יראת שמיים אינה מתת אל, אלא דבר שאדם מחויב לעמול עליו  
בעצמו, כפי שנאמר "הכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים".<sup>14</sup> לעומת זאת, המידה

<sup>11</sup> משלי לא, ל.

<sup>12</sup> קידושין ב, ע"ב.

<sup>13</sup> ר' זוהר דעיא מהימנא כרך ג' (דברים) פרשת כי תצא דף רפ"א עמ' ב'.

<sup>14</sup> ברכות לג. ע"ב.



של אהבת ה' אינה תכונה נרכשת, אלא מדרגה שהאדם זוכה לה "מידי שמיים"<sup>15</sup>. ביחס לנקודה זו מוסיף ומבהיר הרב צדוק הכהן מלובלין, כי "ראשית חוכמה – יראת ה'" שכן תחילת כניסת האדם לעבודת הבורא היא על ידי יראת שמיים ועל ידי ההכרה בדבר קיום הבורא, הכרה המשרה על האדם הכנעה ויראה.<sup>16</sup> לעומת זאת, אין האדם יכול להגיע למדרגה של אהבת הבורא על ידי השתדלותו, כי אין אהבה אלא בין הדומים<sup>17</sup> ואיך יתפאר הגרון על החוצב לומר שאוהבו? רק השם יתברך ברוב רחמיו וחסדיו קורא לכנסת ישראל "אחותי", "תמתי" ואומר "אהבתי אתכם אמר ה'",<sup>18</sup> וכאשר הקב"ה אוהב את האדם, ממילא נוצרת אהבה הדדית בלב האדם כלפי בוראו.

המגיד ממעזריטש מבהיר על כן, כי מי שעמל ומשיג "יראת ה'" מקבל ממילא מן השמיים את המידה של "אהבת ה'", מכיוון ש"דרכו של האיש לחזר אחר האישה". דהיינו, בהתאם למבואר לעיל כי התכונה של יראת שמיים מומשלת על ידי גדולי החסידות לנקבה, ואילו הזכר מבטא את תכונת האהבה – משעמל אדם ומשיג את המידה ה"נקבית" של יראה ה', הרי שהתכונה "הזכרית" של אהבת ה' תחזר אחריו ותשתכן בליבו, כשם שדרכו של הזכר לחזר אחר האישה.

בהקשר זה מוסיף ומבאר הרב צדוק הכהן מלובלין:

"וזה עסק לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה;

'קודשא בריך הוא' – היא בחינת האהבה, מה שהשם יתברך משפיע על האדם

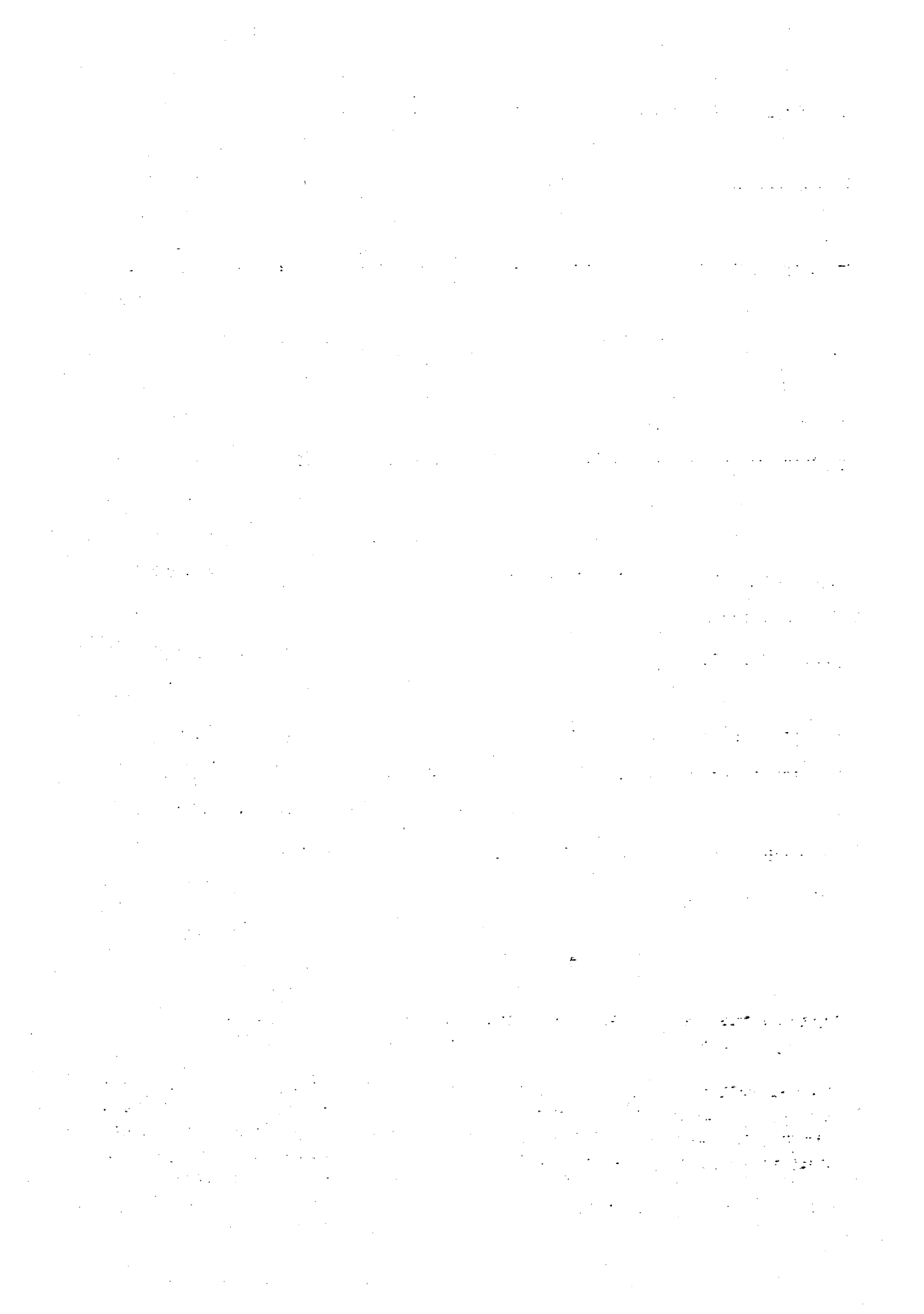
מצד איתערותא דלעילא, שזו מידת האהבה. 'ושכינתיה' – זו היא מידת היראה".

<sup>15</sup> בהמשגה של תורת הקבלה והחסידות, מקובל להבחין בהקשר זה בין "התערותא דלעילא" (התערות מלמעלה – שפע רוחני הנובע מן העולם העליון אל האדם), לבין "התערותא דלתתא" (התערות – זרימה של שפע רוחני – מלמטה, הנובעת מהשתדלות האדם הנמצא בעולם התחתון), כאשר עבודתו של אדם היא להשיג "התערותא דלעילא" על ידי כך שהוא מצידו עובד את ה' בבחינת "התערותא דלתתא".

<sup>16</sup> לעניין זה ר' הגהת הרמ"א על השולחן ערוך, אורח חיים סימן א', סעיף א': "שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהילים טז, ח) – הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלוקים, כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר: 'אם יסתור איש במסתרים ואני לא אראנו גאם ה'" (ירמיה כג, כד), מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השם יתברך ובושתו ממנו תמיד (ר' מורה נבוכים לרמב"ם חלק ג' פרק נ"ב), ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם יתברך".

<sup>17</sup> ובלשונו: "לא שייך כלל שהאדם יעורר מצדו את האהבה, אלמלא אהבת השם יתברך אלינו, שמתוך אותה אהבה משווה אותנו השם יתברך לדומים לו... ורק מתוכה יכול האדם להתעורר לעבודת השם יתברך".

<sup>18</sup> מלאכי א. ב.



דברים אלה מופנים למטפורות בספרות הקבלית, המתארת את ההבטים השונים של התגלות הקב"ה בעולמו, בהבחינה בין "תיאורים זכריים" לבין "תיאורים נקביים". התיאורים הזכריים משקפים את הספירה של "תפארת" המכונה כפי המקובלים, ביחד עם הספרות המקיפות אותה ("חסד", "דין", "נצח", "הוד" ו"יסוד") בשם: "הקב"ה" או (כלשון הזוהר) "קודשא בריך הוא". לעומת זאת התיאורים הנקביים משקפים את ספרת ה"מלכות" המכונה בתואר "שכינה". האדם מישראל עשוי ומסוגל בתפילתו ובעבודת ה' שלו, ליצור כביכול הרמוניה בין הכוחות האלוקיים הללו, וזהו פשר הביטוי שנהוג לאומרו לפני עשיית מצוות שונות, "לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", משל יוצר האדם על ידי המצוות שהוא מקיים, ייחוד בין הכוחות האלוקיים הזכריים (קודשא בריך הוא) לבין הכוחות האלוקיים הנקביים (שכינתיה).<sup>19</sup>

בהתאם לתפיסה זו, מבהיר המגיד ממעזריטש את מאמר חז"ל: "בת תחילה – סימן יפה לבנים", כי מי שעמל ומשיג תחילה את התכונה של "בת" – דהיינו את התכונה של יראת ה', סימן יפה הוא לו לזכות מאליו בתכונה של "בן" – דהיינו של אהבת ה', הנותנת לירא ה' כוחות אלוקיים.

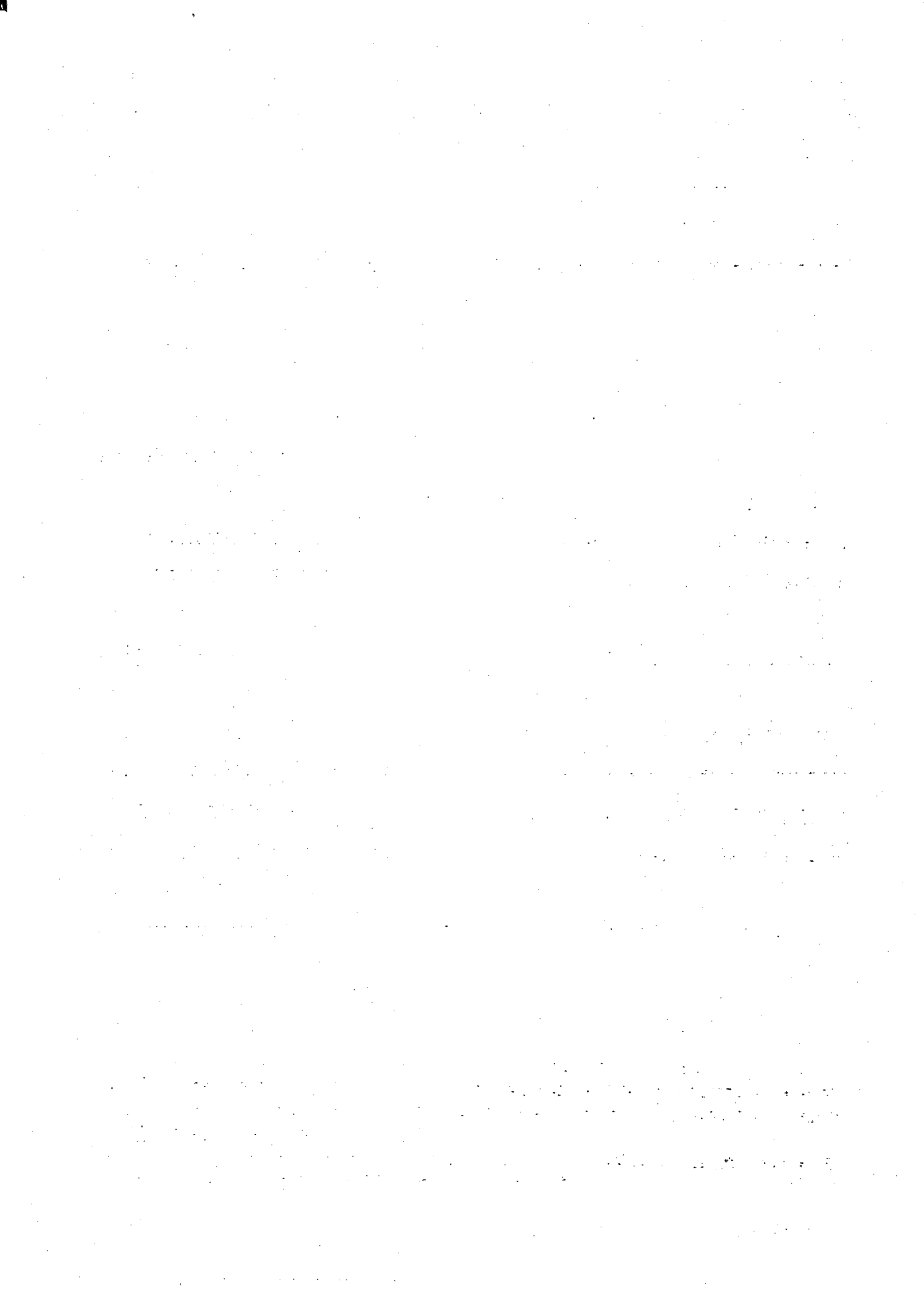
בדרך זו גם מובן מאמר חז"ל על הפסוק "ואברהם זקן, בא בימים, וה' ברך את אברהם בכל"<sup>20</sup> – "בכל" – בגימטריה – ב"ן. פירוש הדברים הוא, כי ה' ברך את אברהם שיזכה לעבודת ה' שהיא בבחינת "בן" – אהבת ה'.<sup>21</sup>

דברים אלה מהווים אפוא ביטוי סמלי, על פי תורת הסוד, למוטיב ידוע בדברי חז"ל, על הצורך להקדים את המידה של "יראת ה'" המסייעת לקבל לאחר מכן כמתנת אל את המידה של "אהבת ה'".

<sup>19</sup> לעניין זה ר' למשל זוהר חלק ג' ק"ט עמ' ב', ולהבהרת הדברים ר' בספרו של הרב עדין אבן ישראל (שטיינזולץ), שלושה עשר עלי השושנה (המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, תשנ"ח) פרק ב'.

<sup>20</sup> בראשית כד, א.

<sup>21</sup> הפסוק מציין כי אברהם בא ובאמתחתו עבודת ה' בכל ימיו (זוהר פרשת ויחי רכ"ד, א). פירוש הדברים הוא כי על אף שבשנותיו הראשונות לא עבד אברהם את הקב"ה (רמב"ם, הלכות עבודת כוכבים פרק א', הלכה ג'), הרי שאברהם "בא בימים", כלומר, בא ובצקלוננו עבודת ה' שנמשכה כל ימיו. זאת מכיוון שאברהם הגיע לדרגת "בן", המסמלת כאמור את עבודת ה' מתוך אהבה. במסכת יומא פו, ע"ב, נאמר כי מי שעושה תשובה מתוך אהבת ה', זוכה לבן שהעבירות שבידו אינן נמחקות אלא נחשבות – הן עצמן – למנוף המסייע לו בהמשך עבודת ה' שלו – וכמוהן כמעשי מצווה. לביאור פסיכולוגי מרהיב של המונח "זדונות נעשות לו זכויות" ר' הרב י' ד' סולובייצ'יק בספרו על התשובה, בפרק העוסק ב"ביעור הרע או העלאתו – בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה". עמ' 169–187.



לפי גישה זו מקבלים מובן פנימי ועמוק גם דברי דוד המלך "ראשית חכמה – יראת ה'",<sup>22</sup> דהיינו לפני העיסוק בחוכמת התורה, נחוצה יראת ה', שכן אתריה נמשכת מאליה אהבת ה', ולימוד התורה הוא הביטוי האולטימטיבי שלה.<sup>23</sup>

המגיד ממעזריטש מוסיף ומבהיר, כי כך יש גם להבין את הציווי להניח "שני כרובים פורשי כנפיים כלפי מעלה",<sup>24</sup> במשכן ובבית המקדש מעל ארון הברית, שבו היו מצויים עשרת הדברות – תמצית התורה כולה. ביחס לכרובים אלה מציינת הגמרא<sup>25</sup> כי הייתה להם צורה של זכר ונקבה.

לכאורה, הדברים תמוהים, שכן מה לו לארון העדות, המצוי בקודש הקודשים ואשר בו מצויים עשרת הדברות, עם הכרובים הפורשים את כנפיהם כלפי מעלה וצורתם צורת זכר ונקבה?

יתרה מכך, לכאורה יש בצורת הכרובים מעין סתירה פנימית, שכן פרישת הכנפיים כלפי מעלה משקפת לכאורה את המלאך שבאדם, המושך אותו לכיוון שמימי, ואילו דמות הזכר והנקבה משקפת את הגשמיות שבו. מהו אפוא הדבר שאותו מסמלים הכרובים?

אך על פי המהלך האמור של המגיד ממעזריטש מובנים הדברים, ואין כאן כל סתירה בין גשם לבין רוח, שכן דמויות הזכר והנקבה אינן משקפות כלל את הגשם, אלא מהוות ביטוי פנימי לכות, כשהן מסמלות שילוב של תכונות שהינן חיונית ביותר ל"פרישת הכנפיים" והעלאת עבודת ה' של התורה המצויה בארון הברית כלפי מעלה. זאת מכיוון שאת עבודת ה' הקדושה ביותר – עשרת הדברות שנמצאו בארון הברית, בקודש הקודשים – יש לבצע "בדחילו ורחימו" כאשר האדם מצוי במצב של "זכר" – אהבת ה', ו"נקבה" – יראת ה', בבחינת "וגילו ברעדה".<sup>26</sup> תכונות אלו הן הכנפיים, אשר באמצעותן הופכת עבודת ה' ממעשה גשמי וחיצוני למעשה שאותו

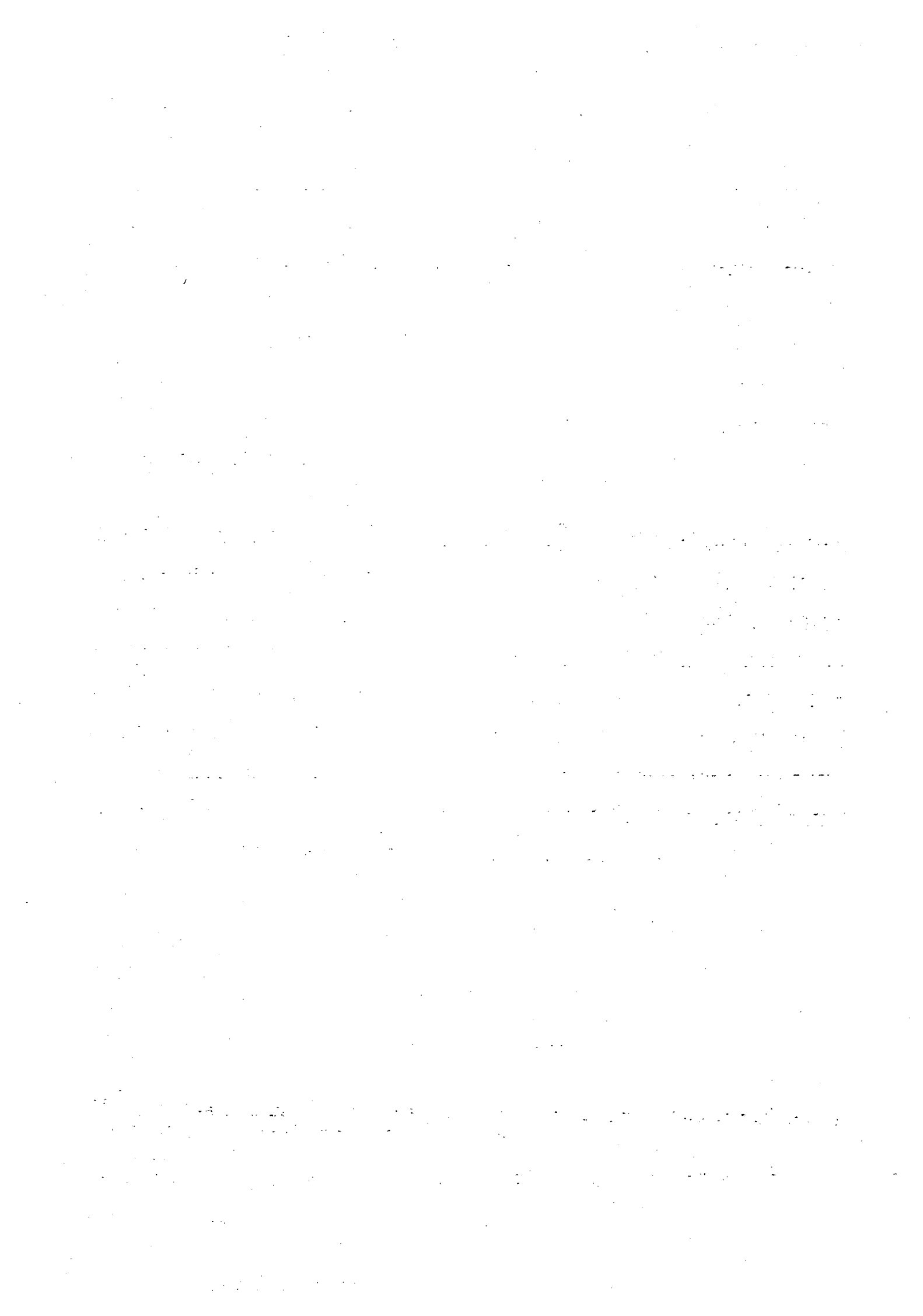
<sup>22</sup> תהילים קי"א, י.

<sup>23</sup> לעניין זה ר' רבי חיים בן עטר, אור החיים, על דברים כו, ה, דיבור המתחיל "ואמר", בהתייחס למאמר חז"ל בברכות ה, ע"א, כי "אין טוב אלא תורה": "שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות וערכות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא ייחשב בעיניהם מלוא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

<sup>24</sup> שמות כה, יח: "ועשית שניים כרובים זהב... והיו הכרובים פורשי כנפיים למעלה... ופניהם איש אל אחיו... ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך".

<sup>25</sup> יומא נד, ע"א.

<sup>26</sup> תהילים ב, יא, ור' ברכות ל, ע"ב: "מאי וגילו ברעדה? אמר רב אדא בר מתנא אמר רבה: במקום גילה שם תהא רעדה".





מפנים האדם בתוככי הווייתו ועל ידי כך מרקיע שחקים.<sup>27</sup>

בהתאם לרעיון זה מבארים גדולי החסידות גם את סוד ההקדמה של נשים לגברים במעמד מתן תורה, בעת שנאמר: "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל".<sup>28</sup> מבאר רש"י שם: "לבית יעקב – אלו הנשים... לבני ישראל – לזכרים". התורה היא ההתגשמות של עבודת ה' מתוך אהבתו, כפי שנאמר "פקודי ה' ישרים, משמחי לב".<sup>29</sup> כדי להגיע למדרגה זו של עבודת ה' מתוך אהבה, פנה הקב"ה תחילה אל הנשים – שהרי הנקבה מסמלת את יראת ה', וזו התכונה שממנה יש להתחיל בעבודת ה', כמאמר חז"ל: "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו – חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו – אין חכמתו מתקיימת".<sup>30</sup> אהבת ה' באה רק לאחר מכן, כמתנה אלוקית לאדם.

בחינת המקורות השונים מזווית כוללת, המפרשת את המונחים השונים על פי תורת הסוד, מקנה אפוא מימד שונה לחלוטין למקורות האמורים, שהרי המילים והמונחים מתפרשים על פי תוכנם הפנימי ומהותם העמוקה, ולא על פי משמעותם הפשוטה בשפת בני אדם המשמשת רק ככלי לקומוניקציה ביניהם. בהתאם לראייה זו, אין המונחים "בן" ו"בת" במקורות השונים מתפרשים כפשוטם, ואין לראותם כמכוונים לשוני הקיים בין זכר ונקבה. מונחים אלה משמשים כלי ביטוי לסוגים שונים של טמפרמנט בעבודת ה', הנגזרים מן השוני הקיים בתכונות ובמבנה האישיות הבסיסי הטבוע בכל אחד מן המינים מחד גיסא, ועל השוויון הערכי המלא ביניהם מאידך גיסא, שהוא התכלית והאידיאל שאנו מייחלים להגשימו.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> דברים דומים מבוארים בספר ערוגות הבושם על פרשת תרומה, המוסיף ומציין כי הסמליות של המונחים "כרוב" ו"יראה ואהבה" עולה גם מצירופים שונים של גימטריזות.

<sup>28</sup> שמות יט, ג.

<sup>29</sup> תהילים ט, ט.

<sup>30</sup> אבות ג, ט.

<sup>31</sup> עינן זה במקורות, מעניק להם מימד נוסף ומראה אף הוא עד כמה מדובר בנושא שיש ללומדו לעומקו בטרם גיבוש עמדה סופית.



# ראשי תיבות

אבודרהם	ר' דוד בן יוסף אבודרהם
הגר"א	הגאון ר' אליהו מוילנא
הנצי"ב מו"לז"ין	ר' נפתלי צבי יהודה מו"לז"ין
חיד"א	ר' חיים יוסף דוד אזולאי
ט"ז	טורי זהב (חובר ע"י ר' יואל סירקיש)
יו"ט	יום טוב
יעב"ץ	ר' יעקב אבן צור
מהרי"ט	ר' יוסף טיראני
מהרי"ל	ר' יעקב בן משה מולין
מהרי"ק	ר' יוסף קולון
מהר"ם אלשקר	ר' משה בן יצחק אלשקר
מהר"ם מרוטנברג	ר' מאיר בן ברוך מרוטנברג
מהרש"א	ר' שמואל אליעזר בן ר' יהודה הלוי
מהרשד"ם	ר' שמואל בן משה די מדינה
מהרש"ל	ר' שלמה בן יחיאל לוריא
מלבי"ם	ר' מאיר ליבוש
קב"ה	קדוש ברוך הוא
ראב"ד	ר' אברהם בן דוד
ראי"ה קוק	ר' אברהם יצחק הכהן קוק
רא"ש	ר' אשר בן יחיאל
רד"ק	ר' דוד קמחי
ריב"ש	ר' יצחק בר ששת פרפת
ריטב"א	ר' יום טוב בן אברהם אלשבילי
רי"ף	ר' יצחק אלפסי
רלב"ח	ר' לוי בן יעקב חביב



ר' משה בן ישראל איסרלייש	רמ"א
ר' משה בן מימון	רמב"ם
ר' משה בן נחמן גרונדי	רמב"ן
ר' נסים בן ראובן מגירונדי	ר"ן
ר' שלמה בן אברהם אדרת	רשב"א
ר' שלמה יצחקי	רש"י
שאלות ותשובות	שו"ת
ר' שבתאי בן מאיר כהן	ש"ך
ר' שמעון בן צמה דוראן	תשב"ץ



# ביבליוגרפיה

◆ מאמרים וספרות זרה

◆ מאמרים וספרות בעברית

אוצר החכמה

◆ פסקי דין רבניים

◆ פסקי דין ישראליים

◆ תקיקה

◆ תקנות

◆ אחרונים

◆ ראשונים

◆ תלמוד ירושלמי

◆ תלמוד בבלי

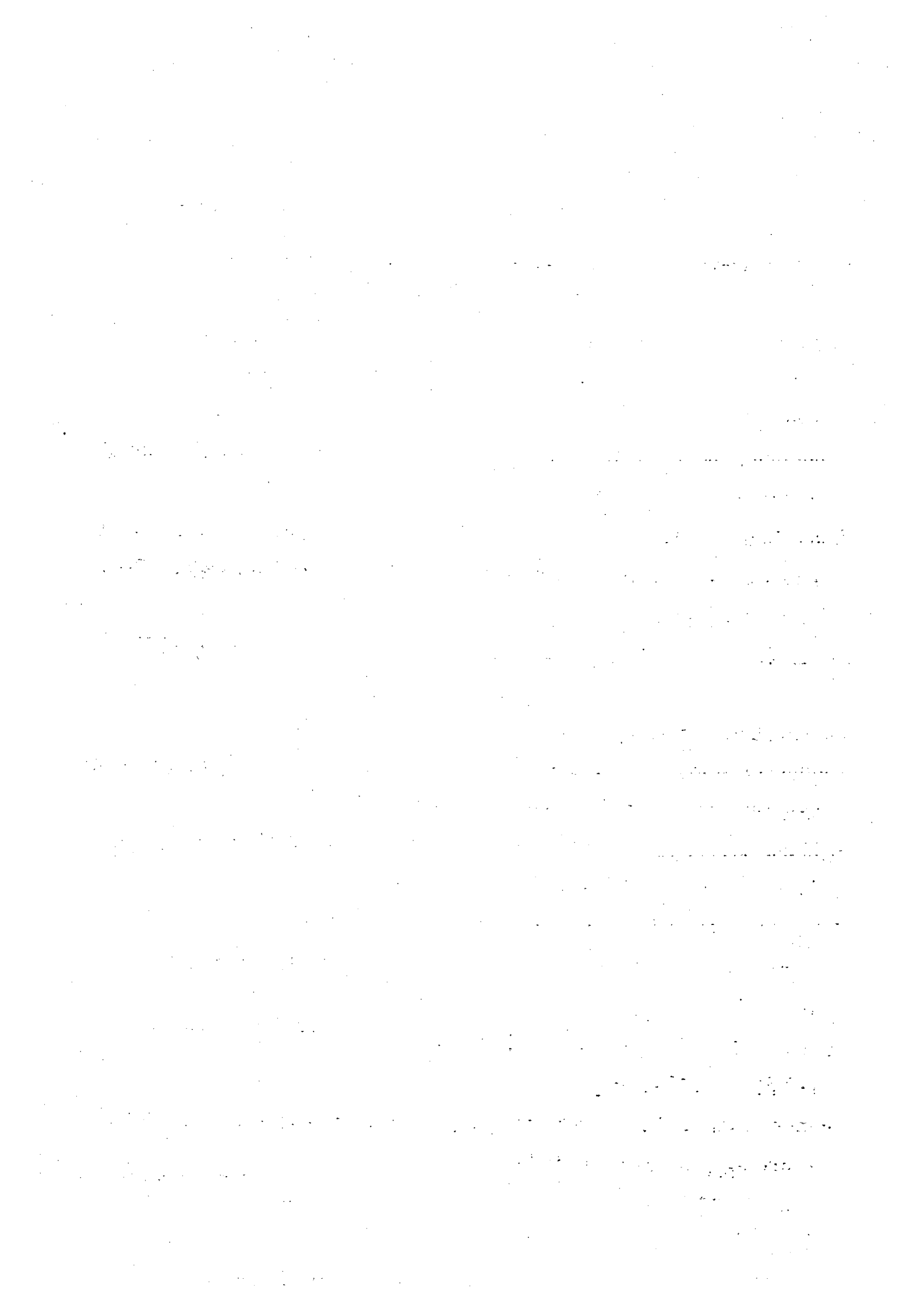
◆ תוספתא

◆ מדרשי הלכה ואגדה

◆ גאונים

◆ משנה

◆ מקרא





## מאמרים ספרות זרה

Aaronson David, "Woman's position in Israel", JF 5 (1922), p. 260–264, 376–381.

Abner David, "The Composition and Structure of Mishnah Sotah", Dissertation Yeshiva University.

Adkins Lisa, "Feminist Theory and Economic Change", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p. 34.

Adler Rachel, "The Jew Who Wasn't There: Halakhah and the Jewish Woman", In: Susannah Heschel (ed.) On Being a Jewish Feminist (New York, 1983), p. 12.

Aloni Shulamit, "The status of the woman in Israel", Judaism 22 (1973), p. 248.

Amram, David Werner, "Daughter in Jewish law", JE 4, p. 448.

Appleman Solomon, The Jewish woman in Judaism: the significance of woman's status in religious culture (N.Y., 1979).

Ashkenazi Nehama, "Eve's Journey – Feminine Images", In: Hebraic Literary Tradition (Philadelphia, 1986).

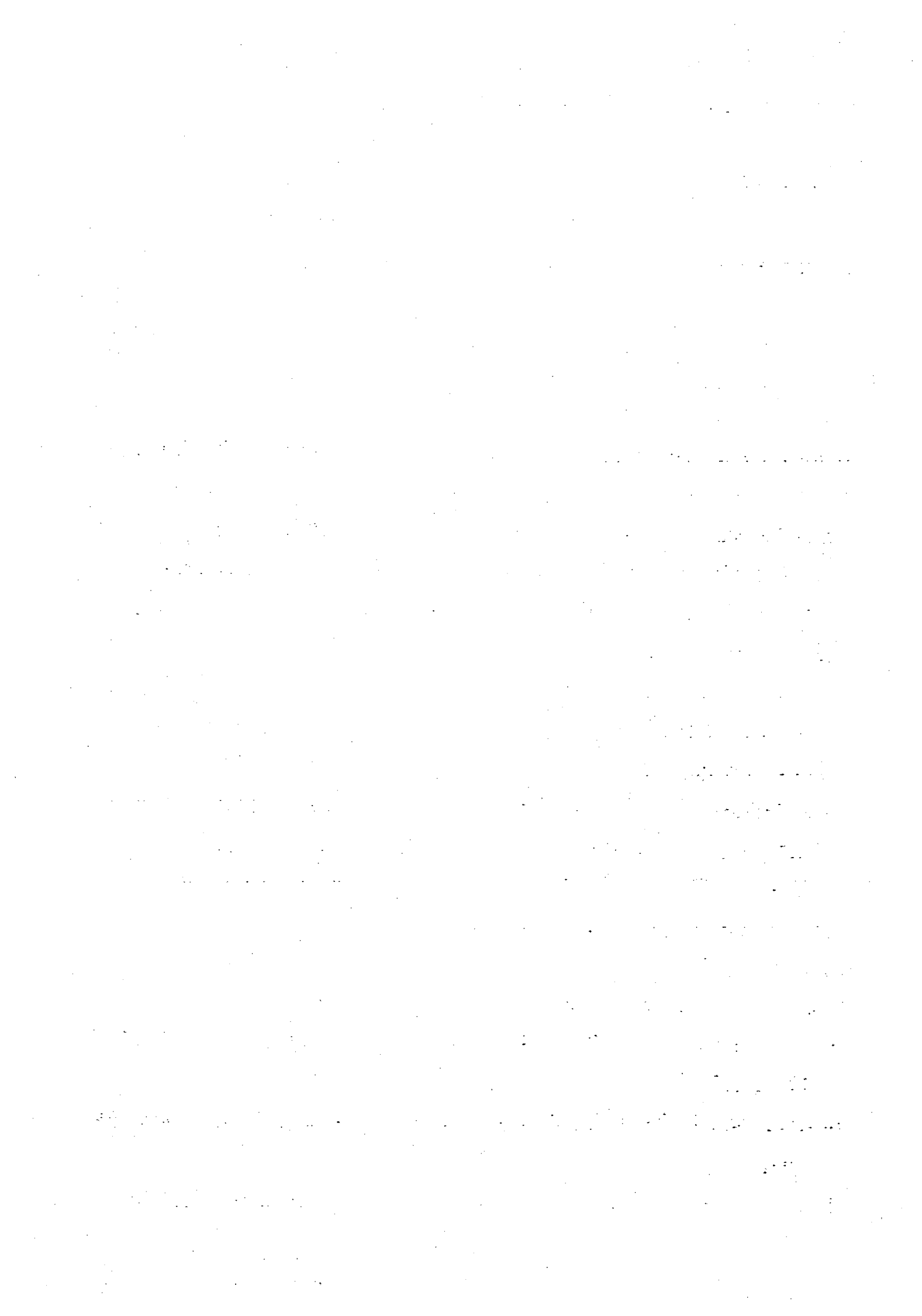
Atkinson, Thomas E', Wills (West Publishing, 2<sup>nd</sup> ed., 1953).

Azmon Yael, "Sex, Power and Authority", The British Journal of Sociology, vol. 32 (1981), no. 4, p. 547.

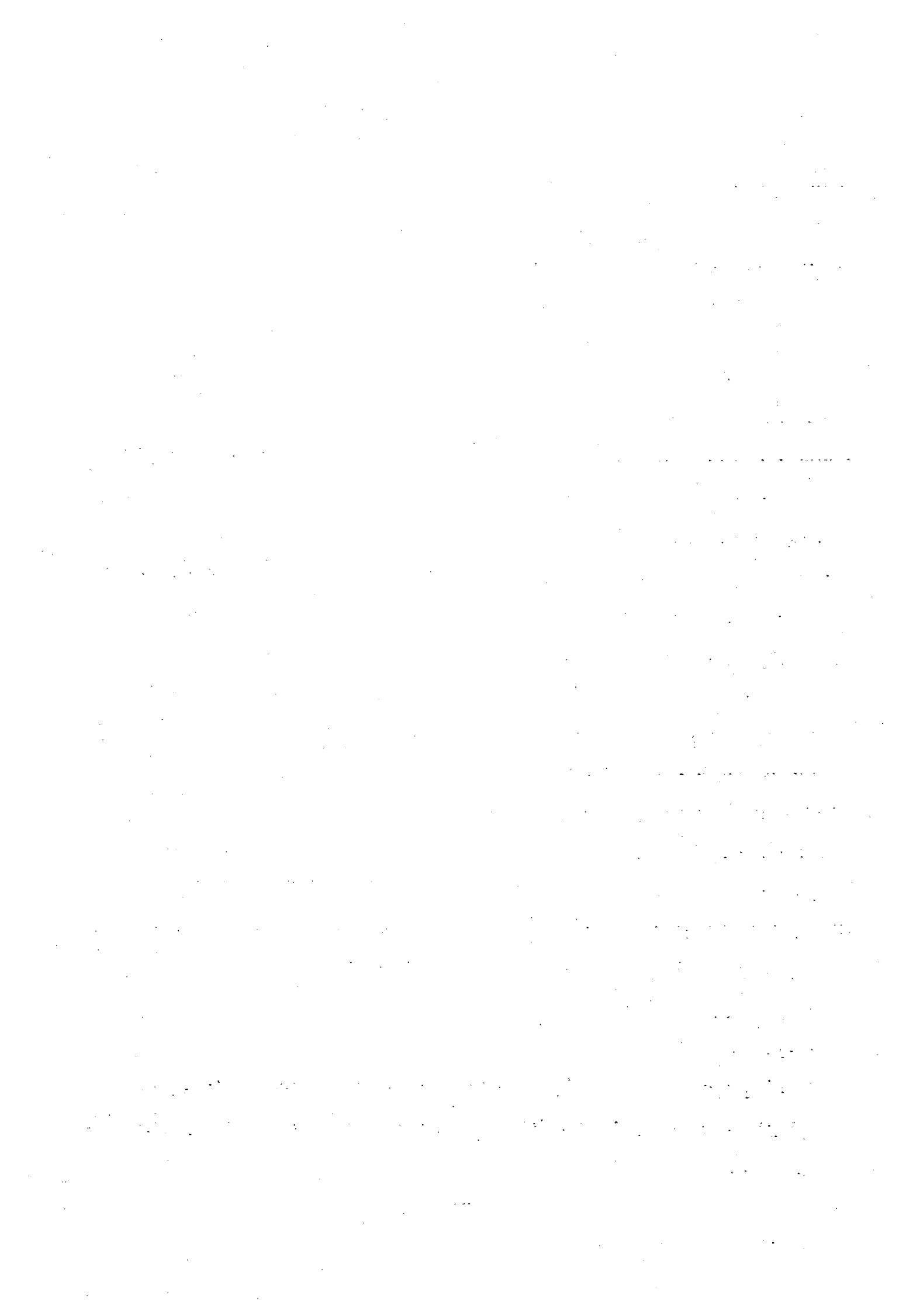
Azmon Yael, "Women and Politics: The Case of Israel", Women and Politics, vol. 10 (1990), p. 43.

Azmon Yael & Dafna Izraeli (eds.), Women in Israel: A Sociological Anthology, (New Jersey, 1993).

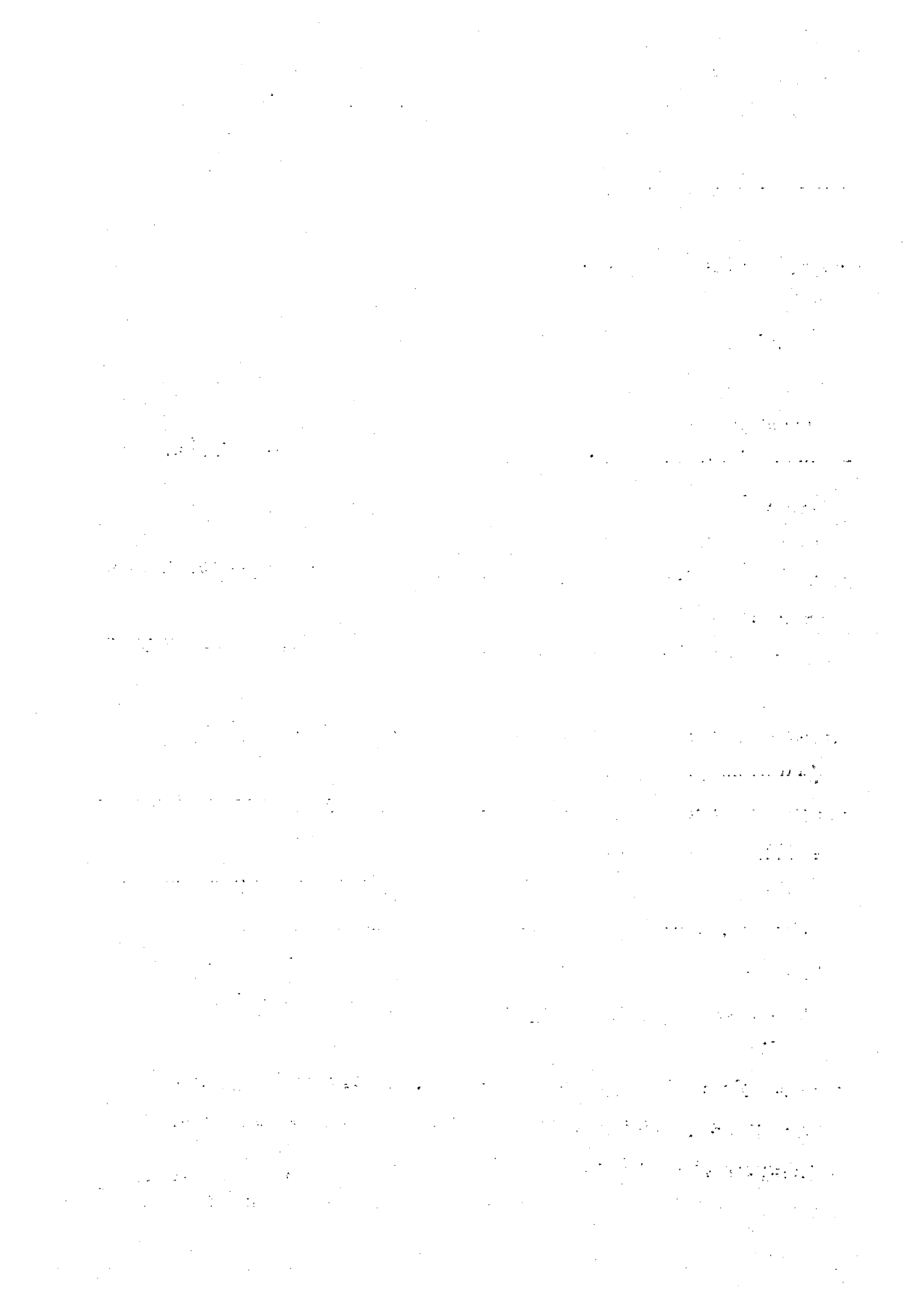
Baskin, Judith R', "Jewish Women in the Middle Ages", In: J.R. Baskin (ed.), Jewish Women in Historical Perspective (Detroit, 1991), p. 94.



- Baumel, Joseph Norma , "Hair Distractions: Women and Worship in the Responsa of Rabbi Moshe Feinstein" In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 9.
- Berger Aliza, "Wrapped Attention: May Women Wear Tefillin" In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 75.
- Berkowitz Eliezer, Jewish Women in Time and Torah (Hoboken N.J. Ktav Publishing, 1990).
- Berkovits Eliezer, "The status of women within Judaism" In: Crisis and faith (New York, 1976), p. 97.
- Berman Saul, "The Status of Women in Halakhic Judaism", Tradition 14, no. 2 (Fall, 1973).
- Bernard Jessie, "The Paradox of the Happy Housewife." In 51 Per Cent, edited by Vivian Gornick and Barbara Moran (New York, Basic Books, 1971).
- Bernstein, Debora (ed.), Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Prestate Israeli Society (Albany, 1992).
- Bertram Vicki, "Theorising the Personal", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p. 232.
- Biale David, "Eros and Enlightenment: Love Against Marriage in the East-European Jewish Enlightenment", Polin, 1 (1986), p. 49.
- Biale, Rachel, Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources (New York, 1984).
- Blau Fraida, "Woman's Place in Torah Study", JO 17, 9 (1984), p. 17.
- Blumenkrantz Abraham. The Laws of Niddag, A Digest.
- Blumenthal, Aaron H', "The status of women in Jewish law", CJ 31, 1 (1977), p. 24.
- Boyarin Daniel, Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture (Berkeley, 1993).
- Boyarin Daniel, "Internal Opposition in Talmudic Literature: The Case of the Married Monk", Representations 36 (1991), p. 87.



- Brayer, Menachem M', *The Jewish woman in rabbinical literature* (Hoboken, 1986).
- Brin, Ruth F', "Can a woman be a Jew?", *Reconstructionist* 34,12 (1968), p. 7.
- Brown, Erica S', "The Bat Mitzvah in Jewish Law and Contemporary Practice", In: *Jewish Legal Writings by Women* (Urim Publications, 1998), p. 232.
- Bulka, Reuven P', "Woman's role – some ultimate concerns", *Tradition* 17, 4 (1979), p. 27.
- Cameron Deborah, "Feminist Linguistic Theories", In: *Contemporary Feminist Theories* (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p. 147.
- Cayam Aviva, "Fringe Benefits: Women and Tzitzit", In: *Jewish Legal Writings by Women* (Urim Publications, 1998), p. 119.
- Cohn P', "Jews and feminism", *Westminster Review* (1913).
- Connor, James T', "The Nature of Succession." *8 Fordham Law Review*, p. 152.
- Davidman Lynn & Shelly Tenenbaum (eds.) – *Feminist Perspectives on Jewish Studies* (New Haven, 1994).
- De Beauvoir Simon, *The Second Sex* (London, 1989).
- Di Leonardo, Micaela (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (Berkeley, 1991).
- Eisenstadt, S' N', *Jewish Civilization. The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective* (New York, 1992).
- Epstein Isidore, "The Jewish woman in the responsa (900–1500 C.E.)", *Response* 18 (1973), p. 23.
- Ezekiel, Ezekiel Moses, "The position of woman in rabbinical literature", *JRAS, Bombay*, N.S. 3 (1927), p. 161–183; N.S. 4 (1929), p. 95–114, 247–277.
- Falk, Pesach Eliyahu (editor), *Modesty – An Adornment for Life* (Feldheim, 1998).



Falk, Zeev W', "On the status of women in Jewish religious law", Immanuel 1 (1972), p. 88.

Feldman David, Birth Control in Jewish Law (New York University Press, 1968).

Feldman David, "Woman's role and Jewish Law" Conservative Judaism 26 no.4 (Summer, 1972), p. 35.

Frazer Elizabeth, "Feminist Political Theory", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p. 50.

Friedman, Mordechai Akiva, "Tamar, A Symbol of Life: The "Killer Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition", AJS Review, 15 (1990), p. 23.

Frumkin Gad, "Disabilities of women under Jewish law – can they be remedied?", JSCL, 3<sup>rd</sup> ser. 12 (1930), p. 269–277.

Geffen-Monson Rela, "Women's role in the family and society", PRA 40 (1978), p. 97.

Gilligan Caroline, In a Different Voice (Harvard University Press. Cambridge Mass. 1982).

Gittelsohn Ronald, "Women's Lib and Judaism", Midstream 17 (October, 1971).

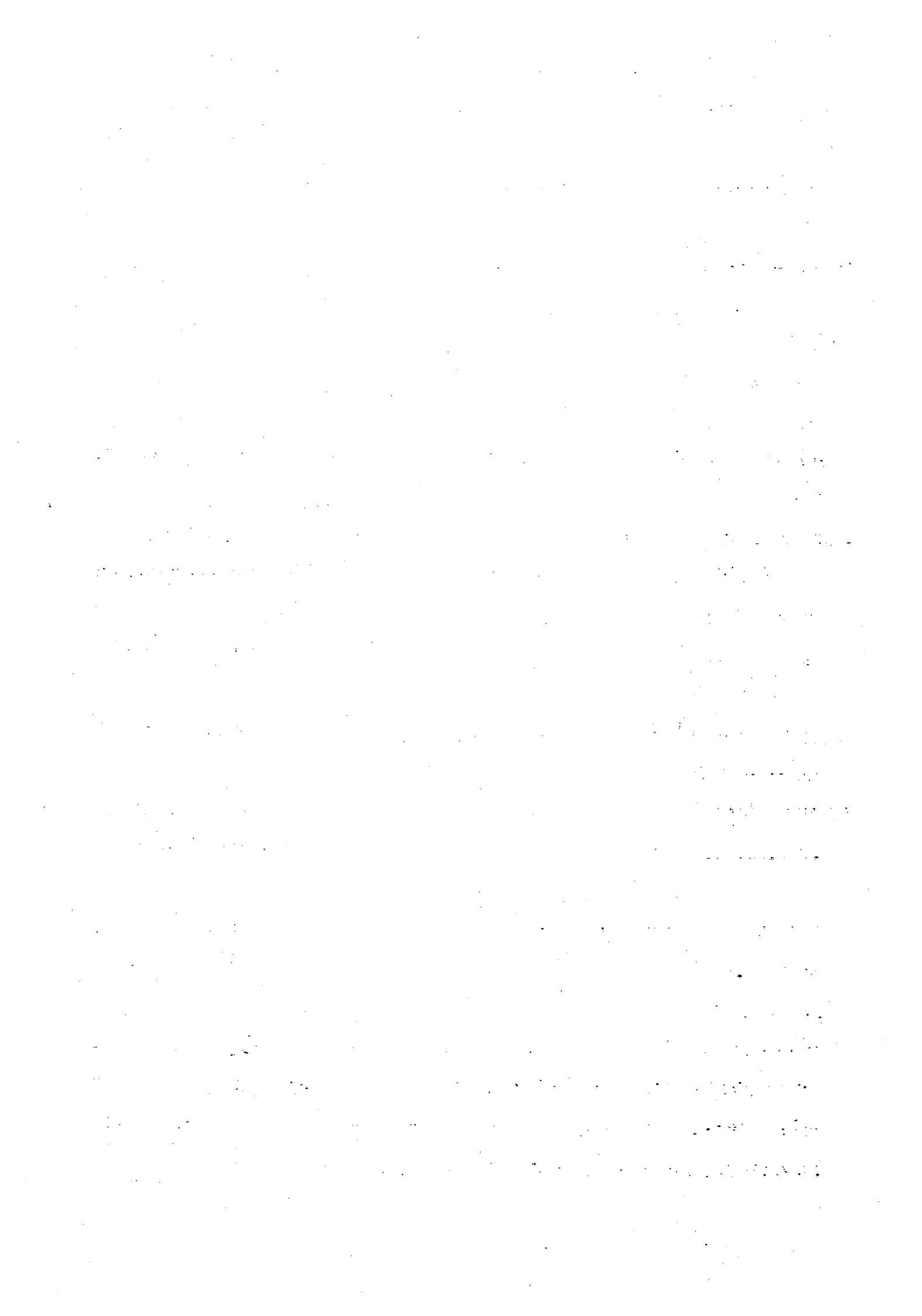
Goldberg, Harvey E' (ed.), Judaism Viewed From Within and From Without. Anthropological Studies (New York, 1987).

Gonda Caroline, "Lesbian Theory", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.13.

Gordis Robert, "The Ordination of Women", Midstream 26, 7 (1980), p. 25.

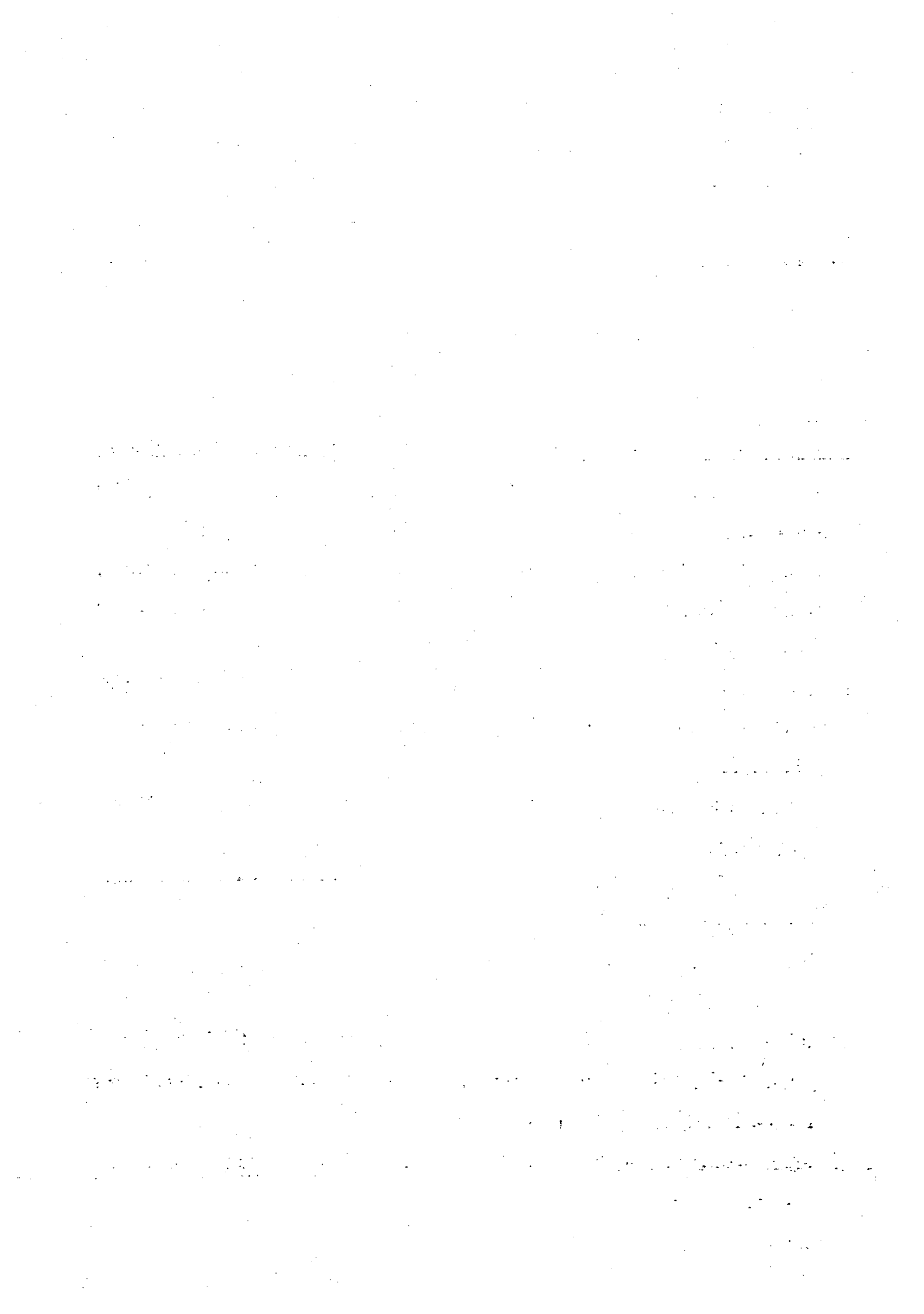
Gordis Robert, "Women's right in Judaism; women's right in marriage", Congress Weekly 20 (1955), p. 5.

Greenberg Blu, On Women and Judaism – A View from Tradition (The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1983).

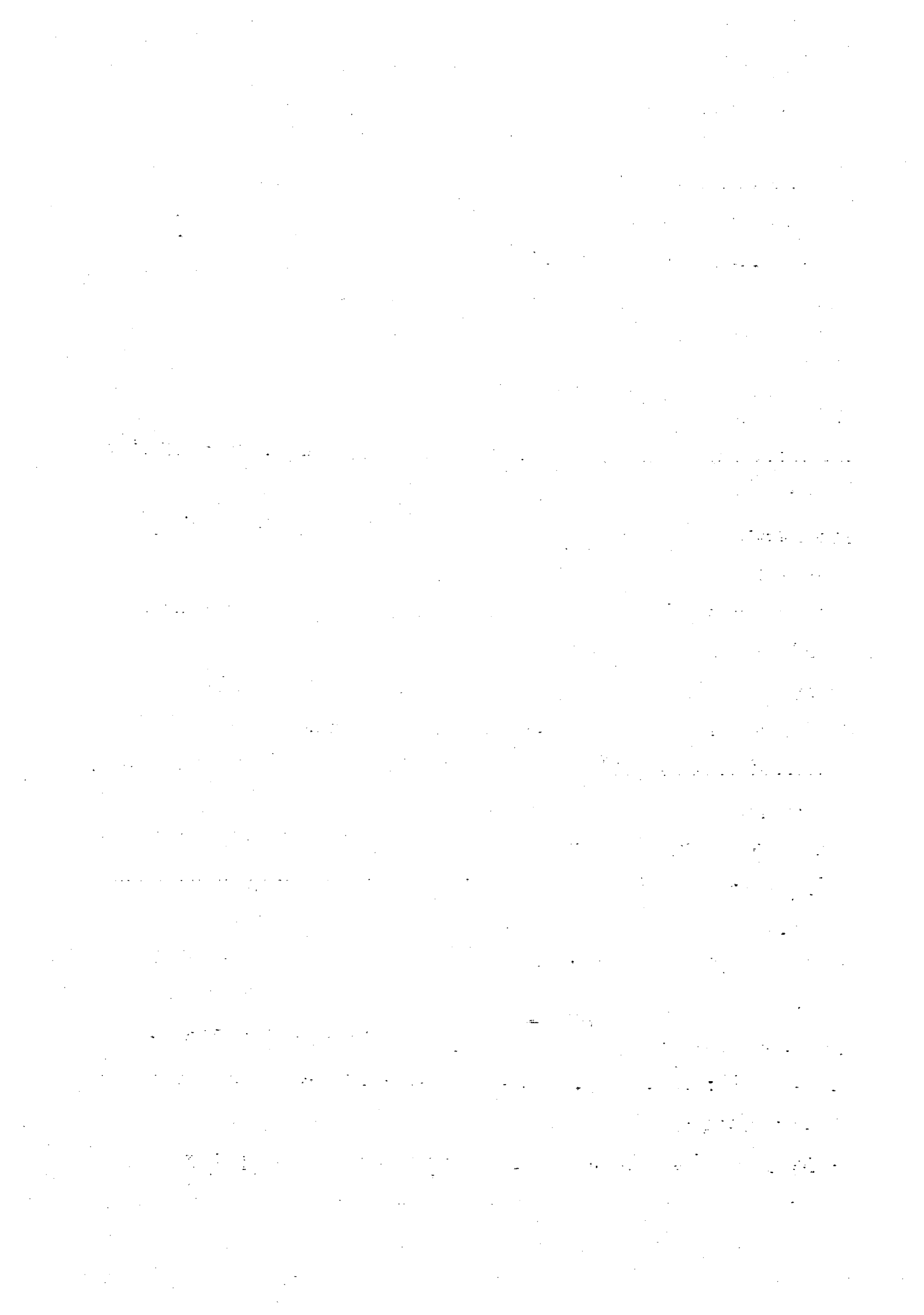




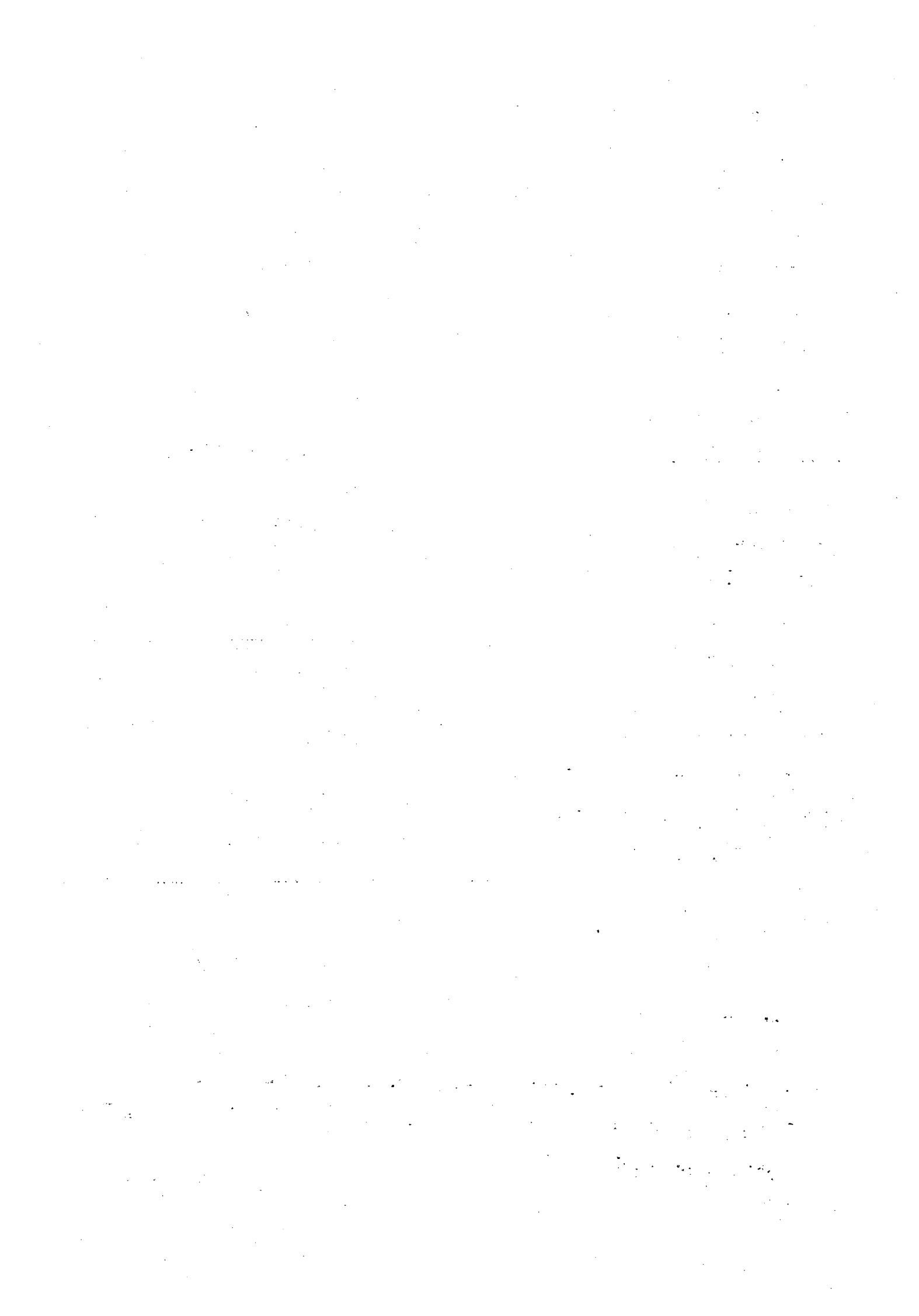
- Grossman Avraham, "The Historical Background to the Ordinances on Family Affairs Attributed to Rabbenu Gershom Me'or Ha'golah ("The Light of the Exile")". In: Rapoport-Albert and Zipperstein (eds.), Jewish History – Essays in Honour of Chimen Abramsky (London, 1978), p. 3.
- Hale, Sir M', The History Of The Pleas Of The Crown (London, By S. Emlyn, 1971).
- Handelman Susan, "Women and the Study of Torah in the Thought of the Lubavitcher Rebbe", In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 143.
- Hands L', "The legal difficulties of the Jewish woman", JF 15 (1932), p. 341–342, 365.
- Harvey Penelope, "Feminism and Anthropology", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.73.
- Hauptman, Judith R', "Women's liberation in the talmudic period", CJ 26,4 (1972), p. 22.
- Hauptman, Judith R', "Women in the Talmud", In: Religion and sexism", ed. Reuther (N.Y., 1974).
- Humm Maggie, "Feminist Literary Theory", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.194.
- Harris A' G', "Race and Essentialism in Feminist Legal Theory", 42 Stan.L.Rev. 581 (1990) In: Feminist Legal Theory – Foundations (1993) p. 348–358.
- Henkin Chanah, "Women and the Issuing of Halakhic Rulings" In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 278
- Heschel Susannah (ed.), On Being a Jewish Feminist (New York, 1983). Introduction xiii-xxxv; Introduction to part I, p. 3.
- Hyman, Paula E', "Feminist Studies and Modern Jewish History", In: Lynn Davidman & Shelley Tenenbaum (eds.) – Feminist Perspectives



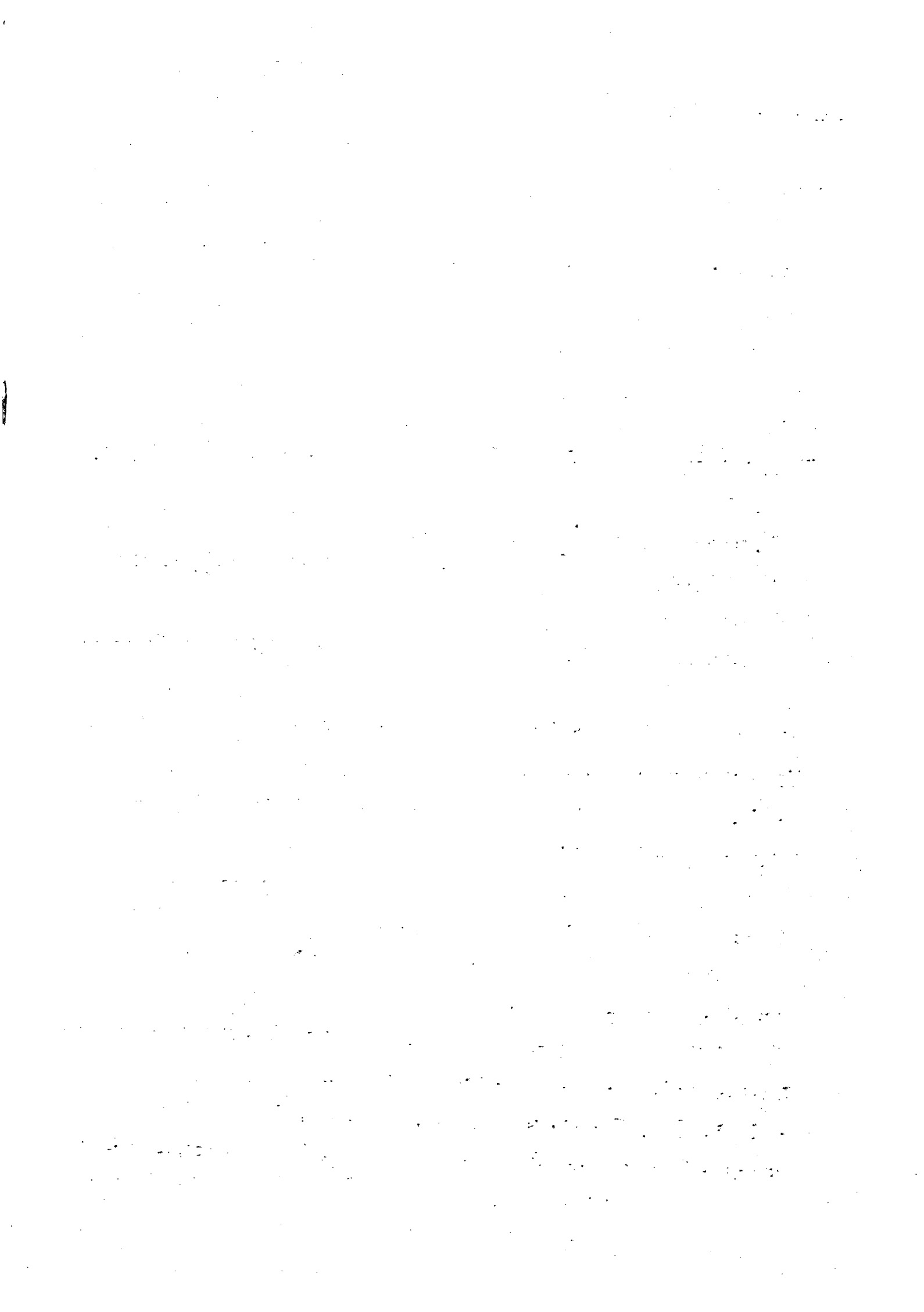
- on Jewish Studies (New Haven, 1994), p. 120.
- Hyman, Paula E', "Gender and the Immigrant Jewish Experience in the United States", In: J.R. Baskin (ed.), Jewish Women in Historical Perspective (Detroit, 1991), p. 222.
- Hyman, Paula. E', "The Other Half: Woman in Jewish Tradition" Conservative Judaism (Summer 1972), p. 14.
- Jackson Stevi, "Theorising Gender and Sexuality", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.131.
- Jackson Stevi & Jackie Jones, "Thinking for Ourselves: An Introduction to Feminist Theorising", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p. 1.
- Jackson Stevi, "Feminist Social Theory", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.12.
- Kanneh Kadiatu, "Black Feminisms", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.86.
- Kaplan, Mordecai M', "The status of the Jewish woman", Reconstructionist 2, 1 (1936), p. 7.
- Kats Maidi, "Secular Studies at the Volozhin Yeshivah" In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 288.
- Kelly Joan, "Did Women Have a Renaissance?", In: Joan Kelly, Women, History and Theory (Chicago, 1984).
- Kimelman Reuven, "The Seduction of Eve and the Exegetical Politics of Gender" 4(1) Biblical Interpretation A Journal of Contemporary Approaches (E.J. Brill, Leiden 1996), 1.
- Kolatch, Arthur J', The status of women in the biblical period (Dissert. HUC New York, 1954).
- Koltun Liz (ed.), The Jewish woman, an anthology. Response 18 (1973).



- Lamm Norman, *A Hedge of Roses*, (New York, Feldheim, 1972).
- Levin, A' Leo & Kramer, Meyer, *New Provision in the Ketubah* (New York, Yeshiva University, 1955).
- Levine, Amy-Jill (ed.), *Women Like This – New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman Works* (Atlanta, Georgia, 1991).
- Levitt Laura, *Jews and Feminism* (New York, Routledge, 1997).
- Litvin Baruch (ed.), *Sanctity of the Synagogue* (Spero Foundation, New York, 1959).
- Loewe Raphael, *The position of women in Judaism* (London, 1966).
- MacKinnon C', "Difference and Dominance: On Sex Discrimination" In: *Feminism Unmodified* (1987), p. 32–45.
- MacKinnon C', "Not a Moral Issue" In: *Feminism Unmodified* (1987), p. 146–162.
- Maltzen Lillian, "The Role of Women in Positions of Jewish Leadership", *CCARY* 89 (1979), p. 140.
- Mann, Denese Berg, *The women in Judaism*. (Hartford, Conn. 1979).
- Maynard Mary, "Women's Studies", In: *Contemporary Feminist Theories* (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p. 247.
- Meacham Tirzah (leBeit Yoreh), *Marriage of Minor Girls in Jewish Law: A Legal and Historical Overview* In: *Jewish Legal Writings by Women* (Urim Publications, 1998), p. 23.
- Meiselman M', *Jewish Woman in Jewish Law* (Ktav publishing, New York, 1978).
- Meiselman M', "Women and Judaism", *Tradition* 15(3) (Fall, 1975), p. 52.
- Mendes, H' Pereira, *Position of Jewish women in Jewish law and custom* (New York, 1984).
- Mills Sara, "Post-colonial Feminist Theory", In: *Contemporary Feminist Theories* (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p. 98.

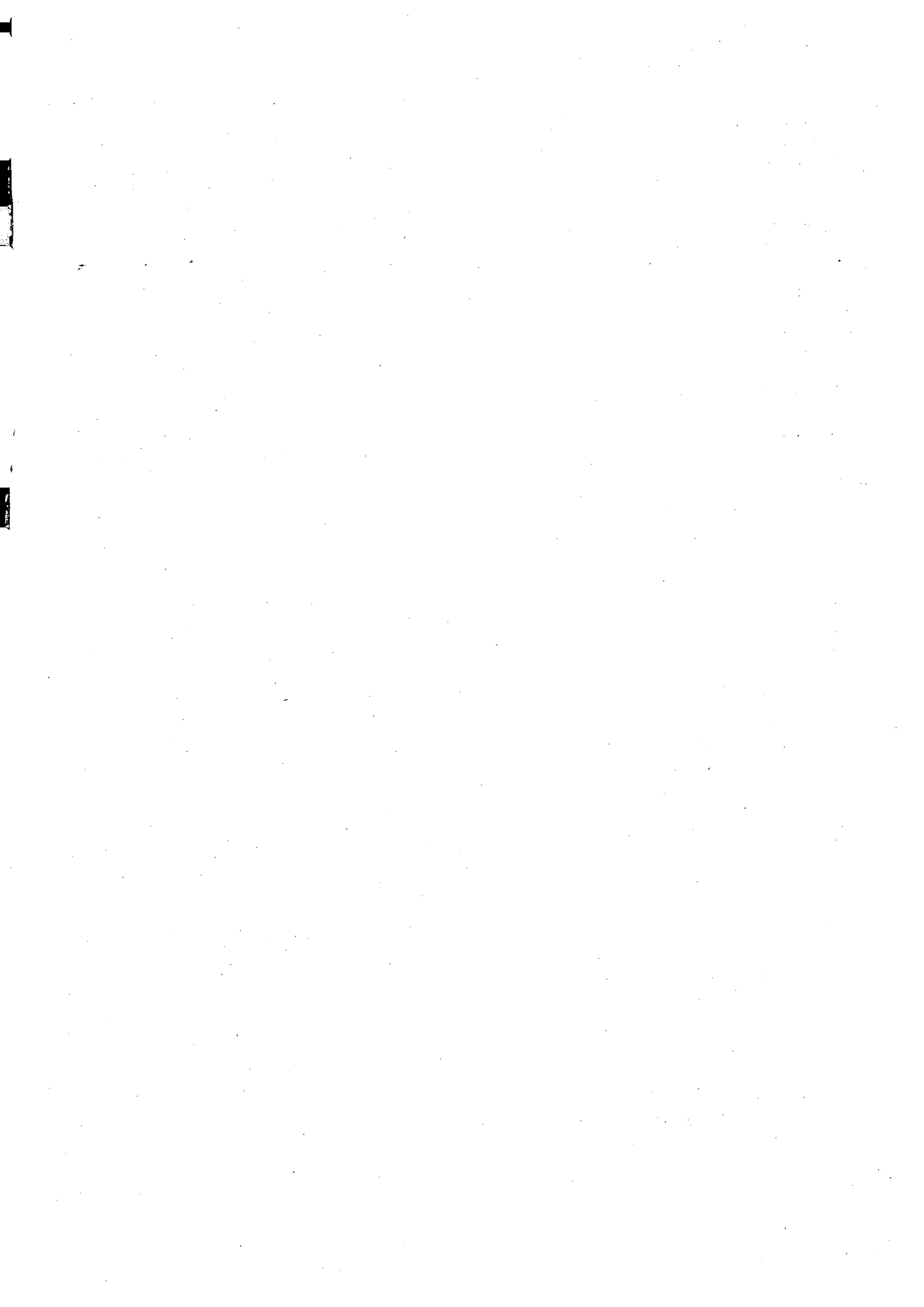


- Minow M', "The Supreme Court 1986 Term, Foreword: Justice Engendered" 101 Harv.L.Rev 10 (1987) In: Feminist Legal Theory – Foundations (1993) p. 301–319.
- Nicholson, Linda J' (ed.), Feminism and Postmodernism (New York and London, 1990).
- Millen, Rochelle L', "The Female Voice of Kaddish", In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 179.
- Okin, Molley Susan, "Gender, the Public and the Private", In: David Held (ed.), political Theory Today (Cambridge University Press, 1991), p. 67.
- Ostow, Mortimer, A' O', "Women and change in Jewish law", CJ 29, 1 (1974), p. 5.
- Pardes Ilana, Counter tradition in the Bible. A Feminist Approach, <sup>1234567 7778</sup> Mass (Harvard University Press, 1992).
- Plaskow Judith, "Jewish Theology in Feminist Perspective" Feminist perspectives on Jewish Studies (Yale University Press, New Haven, London – 1994), p. 62
- Polen Nehemia, "Miriam's Dance: Radical Egalitarianism in Hassidic Thought", Modern Judaism 12(1) (1992), p. 1.
- Priesand Sally, Judaism and the New Woman, (N.Y., 1975).
- Ratzersdorfer Rosen Gilla, "Between Thought and Action: The Role of Intent in the Performance of Mitzvot", In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 202.
- Ross Tamar, "Can the Demand for change in the status of women be Halakhically legitimated?" Judaism 42 (American Jewish Congress, New York, 1993), p. 478.
- Safrai Chana, "Beauty, Beautification, and Cosmetics: Social Control and Halakha in Talmudic Times" In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 38
- Schostak Zev, A Guide to the Understanding and Observance of the Jewish Family Laws (Jerusalem, Feldheim, 1971).





- Scoular Jane, "Feminist Jurisprudence", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.62.
- Segal, J' B', "The Jewish attitude towards women", JJS 30 (1979), p. 121.
- Siltanen Janet & Michelle Stanworth (eds.), Women and the Public Sphere (London, 1984).
- Silber, Artur M', "May Women be Taught Bible, Mishnah and Talmud?", Tradition 17, 3 (1978), p. 74.
- Starr-Sered Susan, "Woman, Religion and Modernization: Tradition and Transformation Among Elderly Jews in Israel", American Anthropologist, 92 (1990), p. 306.
- Sue Thornham, "Feminist Media and Film Theory", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p. 213.
- Swirsky Barbara & Marilyn Safire (eds.), Calling Equality Bluff (New York, 1991).
- Trible Phyllis, "Feminist Hermeneutics and Biblical Studies" Christian Century (February, 1982), p. 116.
- Trible Phyllis, "Five Loaves and Two Fishes: Feminist Hermeneutics and Biblical Theology", 50 Theological Studies (1989), p. 279.
- Trible Phyllis, God and the Rhetoric of Sexuality (Fortress Press, 1978).
- Vice Sue, "Psychoanalytic Feminist Theory", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.162.
- Warren, Zev Harvey, "The Obligation of Talmud on Women According to Maimonides", Tradition 19(2), Summer 1981, p. 122.
- Waugh Patricia, "Postmodernism and Feminism", In: Contemporary Feminist Theories (Edited by Stevi Jackson and Jackie Jones) (Edinburgh University Press, 1988), p.177.
- Wegner, Judith Romney, "The Image and Status of Women in Classical



- Rabbinic Judaism”, In: Baskin (ed.), Jewish Women in Historical Perspective (Detroit, 1991), p. 68.
- Yaffe Richard, “Women under Jewish law”, Council Woman 28, 3 (1966), p. 7.
- Zimmerman, Deena Rachel, “Duration of Breastfeeding in Jewish Law”, In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 52
- Zlochower Devorah, “Establishing and Uprooting Menstruation with the Pill”, In: Jewish Legal Writings by Women (Urim Publications, 1998), p. 60.

